LETTRES

SUR

LES QUATRE ARTICLES

DITS

DU CLERGÉ DE FRANCE.

par le Cardinal Litta.

TROISIÈME ÉDITION,

Revue, corrigée et augmentée par l'Auteur.



BRUXELLES.

1818.

AVERTISSEMENT
DE
L'ÉDITEUR.

La première Édition de ces Lettres a été imprimée à l'insçu de l'Auteur, et sur une présomption non fondée de son consentement. Ce respectable Auteur a eu besoin de toute sa douceur pour ne pas s'en fâcher, parce que, disoit-il, il n'avoit pas soigné cet ouvrage comme doivent l'être ceux qu'on veut livrer à la presse; et effectivement il n'y avoit vu pour lui qu'un amusement ou un passe-temps dans son repos forcé. Cependant la faute commise par l'éditeur de la première Edition a eu d'heureuses suites, puisque l'Auteur craignant que des passages, qu'il ne trouvoit pas assez bien rédigés, ne puissent nuire au lieu d'être utiles, s'est presque cru

obligé à retoucher l'ouvrage et à nous procurer la satisfaction de le voir revêtu d'une nouvelle perfection.

Vale, et utere ad Majorem Dei Gloriam, et ad honorem dilectæ ejus sponsæ Ecclesiæ *Romanæ*.

LETTRES
SUR LES QUATRE ARTICLES
DITS
DU CLERGÉ DE FRANCE.

LETTRE PREMIÈRE.

Vous me demandez ce que je pense de la fameuse déclaration du Clergé de France de 1682, je ne crois pas que vous attendiez de moi une discussion Théologique, puisque vous savez que je ne suis pas professeur de cette faculté; et quand même je le serois, j'aimerois mieux vous répondre avec la simplicité de la foi qu'avec toute l'érudition et la subtilité d'un Théologien. L'objet de votre demande comme celui de ma réponse, n'est pas de rassembler tout ce qu'on peut dire pour blâmer ou pour défendre cette fameuse déclaration; mais seulement de voir si l'on peut y adhérer.

Sous ce point de vue, il faut que je commence par vous dire quelle est ma manière de penser et d'agir par rapport aux différentes questions qui peuvent intéresser la religion. Si je trouve sur ses questions une décision de l'Eglise, je m'y tiens strictement attaché, et alors je n'entreprends pas un examen qui me devient inutile. Si au contraire je ne trouve pas

de semblable décision, et que je voie deux opinions tolérées par l'Eglise, je ne me presse pas de me déclarer ni pour l'une ni pour l'autre.

Mais il arrive quelquefois que le devoir de la conscience m'oblige à sortir de cet état de neutralité, par exemple, si je vois qu'on fait beaucoup d'efforts pour étendre une des deux opinions, si je prévois bien des maux qui peuvent en résulter pour l'Eglise, et que d'ailleurs l'opinion contraire me paroisse plus pieuse, plus sûre dans la pratique, plus favorable à la religion et même plus conforme aux vérités révélées, alors le zèle que je dois avoir pour l'Eglise, m'oblige à sortir de ma neutralité.

Voilà le cas où je me trouve à présent. Si on me demandoit mon adhésion à la doctrine contenue dans la déclaration de l'assemblée de 1682; je ne croirois pas, dans l'état actuel des choses, satisfaire à mes obligations par un simple refus, en réclamant la liberté de me tenir neutre, mais je regarderois comme un devoir pour moi d'avouer franchement que j'ai les motifs les plus forts qui m'obligent à ce refus.

Et comme vous me demandez mon opinion, je me crois de même obligé de vous écrire ce que j'en pense. Je vous dirai donc que je n'approuve pas cette déclaration, et que je ne pourrois lui donner mon adhésion. Je suis bien aise que votre demande m'engage à entrer dans l'examen que je vais faire avec vous, tant de la déclaration en général, que de chacun des articles qu'elle contient; ce sera la

meilleure manière de vous rendre raison de mon sentiment; c'est ce que je me propose de faire avec quelque détail dans les lettres que je vous écrirai successivement. Je suis, etc.

LETTRE II.

Je commence à payer ma dette en vous donnant les raisons du sentiment que j'ai annoncé dans ma précédente. Supposons une personne qui n'auroit jamais entendu parler des événemens qui donnèrent occasion à l'assemblée de 1682; qu'on lui présente pour la première fois la déclaration faite alors; et qu'on lui dise qu'elle a été formée et publiée par des prélats français en 1682; je crois qu'après l'avoirs lue, il ne pourroit jamais deviner quelles ont été les intentions de ces Prélats.

En lisant cette déclaration, on y reconnoit tout de suite trois objets qu'on a eus principalement en vue. 1.° De garantir la souveraineté temporelle contre les prétendues entreprises des papes. 2.° De rabaisser l'autorité spirituelle du Pape dans tout ce qui concerne le gouvernement de l'Eglise. 3.° De détruire la croyance à peu près générale dans la chrétienté, et en France même la plus commune jusqu'à cette époque, par rapport à l'infaillibilité du Pape, lorsqu'il prononce son jugement dans les causes de la Foi.

Voilà les trois principaux objets qui se présentent à tous ceux qui lisent cette déclaration. Mais ici on se demande quelle étoit donc cette grande nécessité qui a conduit, ou au moins autorisé ces Prélats à une pareille démarche? Ou, si la nécessité n'existoit pas, quelle a été la grande utilité qu'ils en espéroient, soit pour toute l'Eglise, soit pour leurs Diocèses, pour la mettre en balance avec les funestes conséquences qu'on devoit prévoir, et qui n'en sont que trop malheureusement résultées ?

Si nous parlons du premier objet, on auroit compris cette démarche dans les temps où existoient les malheureuses contestations entre le Sacerdoce et l'Empire. Mais tout au contraire on n'a rien fait de semblable dans ces siècles et même long-temps après; et lorsque ces querelles étoient parfaitement éteintes, lorsqu'elles étoient oubliées, lorsqu'il n'y avoit rien à craindre de la part des Papes; voilà des prélats françois qui dans l'année 1682, sous le Pontificat d'Innocent XI, sous le règne de Louis XIV, s'avisent de sonner la trompette d'alarme. Et par quelle nécessité y ont-ils donc été autorisés? La couronne de la France étoit-elle en danger? y avoit-il à craindre des entreprises du Pape sur le temporel des princes? Rien de tout cela. Rien n'étoit moins nécessaire que cette déclaration. Mais au défaut de la nécessité y avoit-il au moins une grande utilité pour déterminer ces prélats? je n'en vois aucune. La doctrine qu'ils ont proclamée sur cet objet, n'est pas je crois assez édifiante

pour la prêcher sur les toits, comme ils ont fait. Bien loin d'y trouver rien d'utile ou d'édifiant pour les fidèles, il me paroît au contraire que ces prélats ont semé dans le cœur des princes un germe funeste de défiance contre les Papes, qui ne pouvoit qu'être fatal à l'Eglise. L'exemple de Louis XIV et de ces prélats a donné à toutes les cours un motif très-spécieux pour se mettre en garde contre les prétendues entreprises de la Cour de Rome. De plus, il a accrédité auprès des hérétiques toutes les calomnies et les injures vomies contre le chef de l'Eglise, puisqu'il les a affermis dans les préjugés qu'ils avoient, en voyant que les catholiques mêmes et les Evêques faisoient semblant de craindre les entreprises des papes sur le temporel des princes. Et enfin cette doctrine répandue parmi les fidèles a diminué infiniment l'obéissance, la vénération, la confiance pour le chef de l'Eglise, que les Evêques auroient dû affermir de plus en plus.

On peut faire le même raisonnement sur le second objet. Je ne crois pas que ces Prélats pouvoient alléguer de tels abus dans l'exercice de l'autorité spirituelle du Pape, qu'il fût nécessaire de la restreindre et de la rabaisser, quand même le droit auroit pu leur appartenir de quelque manière. Il n'existoit donc pas de nécessité; mais encore moins d'utilité. Les coups qu'on porte à l'autorité du Pape, retombent toujours sur l'Eglise même dont les intérêts auroient dû inspirer d'autres sentimens aux Evêques de France. Il est évident que par cette

entreprise on a singulièrement affoibli le gouvernement de l'Eglise et ouvert une porte bien large à tous les prétextes des réfractaires.

Pour imaginer une nécessité relativement au troisième objet, il faudroit prouver que des erreurs dans la Foi, se sont introduites ou soutenues dans l'Eglise par le moyen d'une décision du Pape; ce que je suis sûr qu'aucun catholique n'aura le courage de dire. La nécessité n'existoit donc pas. Mais je ne vois non plus aucune utilité qui autorisât les Prélats à une pareille entreprise, quand elle auroit été de leur compétence. Je vois au contraire et l'expérience me l'apprend aussi bien que la raison, qu'ils ont fourni par là une source inépuisable de disputes et de chicanes à tous les *Novateurs qui voudront troubler l'Eglise.*

Il faut donc conclure que, si on ne connoissoit pas les événemens qui ont amené cette déclaration, on ne devineroit pas les intentions des Prélats qui l'ont publiée. Et quoique dans le préambule de la déclaration et dans la lettre de l'assemblée on parle de différens motifs de cette démarche, ils paroissent cependant si peu vraisemblables, que cela a fait dire à plusieurs personnes que le ressentiment de Louis XIV contre le Pape, pour les affaires de la régale, y est entré pour beaucoup. Mais je ne crois pas qu'on puisse en avoir des preuves suffisantes. Je dis seulement que je ne saurois deviner les intentions de ces Prélats; je ne vois aucune nécessité ni utilité pour autoriser leur déclaration; et

tout bien considéré, il me semble qu'ils auroient mieux fait de s'en abstenir. Et voilà déjà un motif qui m'empêche de lui donner mon adhésion. Je suis, etc.

LETTRE III.

Dès que les Prélats de l'assemblée de 1682, eurent rédigé leur déclaration, ils jugèrent à propos de la présenter au Roi, en le suppliant de la faire publier. Louis XIV donna aussitôt son édit, par lequel une opinion, qui jusqu'alors en France même n'étoit pas celle du plus grand nombre, de l'aveu de Fleury, comme je vous le montrerai dans la suite, et qui n'a été signalée par Bossuet que sous cette qualification, *antiqua illa sententia parisiensium*, devoit devenir la doctrine du royaume, et, en vertu d'une loi de l'état, être soutenue par tous ceux qui voudroient parvenir aux grades de Théologie.

Le Pape Innocent XI ne tarda pas à manifester son mécontentement et sa désapprobation; il fit des plaintes aux Evêques, il cassa, annulla et improuva tous les actes de l'assemblée. Son successeur Alexandre VIII en fit autant; et ce qui n'est pas moins fort, les papes refusèrent pendant plus de dix ans les Bulles aux Prélats nommés aux évêchés, qui s'étoient trouvés dans l'assemblée et avoient signé la déclaration. Enfin, sous Innocent XII,

en 1693, ce différend fut accommodé moyennant deux lettres, une écrite par les Prélats dont nous avons parlé, et l'autre par Louis XIV.

Dans la lettre des Prélats il faut remarquer ces expressions : *Profitemur et declaramus nos vehementer quidem, et suprà id quod dici potest, ex animo dolere de rebus gestis in comitiis prædictis, quæ Sanctitati vestræ et suis prædecessoribus displicuerunt summoperè; ac proindè quidquid in ipsis comitiis circà ecclesiasticam potestatem et pontificam autoritatem decretum censeri potuit, pro non decreto habemus et habendum esse declaramus.*

Par rapport à Louis XIV, voilà ce qu'il écrivit dans sa lettre; « je suis bien aise de » faire savoir à votre Sainteté, que j'ai donné » les ordres nécessaires, pour que les choses » contenues dans mon édit du 2 Mars 1682, » touchant la déclaration faite par le clergé » de France, à quoi les conjonctures passées » m'avoient obligé, ne soient pas observées.

Ce seroit faire une grande injure à la sincérité des Prélats, qui ont écrit la lettre, que de leur supposer des intentions et des sentimens opposés à leurs expressions et à l'intention du Pape qui avoit exigé cette lettre comme une condition de l'accommodement.

De même il seroit injurieux à la mémoire de Louis XIV, de dire qu'il persistoit dans l'intention de faire observer son édit.

Voici ce qui est assuré par le chancelier d'Aguessau dans le 13.e volume de ses œuvres. « Cette lettre du roi Louis XIV, fut le sceau

» de l'accommodement entre la cour de Rome
» et le clergé de France, et conformément à
» l'engagement qu'elle contenoit, sa Majesté
» ne fit plus observer l'édit du mois de mars
» 1682, qui obligeoit tous ceux qui vouloient
» parvenir aux grades, de soutenir la déclara-
» tion du clergé. »

Il est donc vrai de dire que les Prélats qui avoient publié la déclaration, et Louis XIV qui l'avoit soutenue par un édit, lui ont ôté eux-mêmes toute sa force.

Aussi Bossuet dans le premier volume de la défense du clergé gallican, l'abandonne lui-même et il déclare qu'il n'a d'autre but que de soutenir la doctrine de l'école de Paris. *Abeat ergò declaratio quò libuerit; non enim eam, quod sapè profiteri juvat, tutandam hìc suscipimus. Manet inconcussa et censuræ omnis expers prisca illa sententia parisiensium.*

Quant à la Doctrine j'en parlerai après. En attendant je parle de la déclaration, et puisque les Prélats de l'assemblée de 1682 et Louis XIV, lui ont ôté toute sa force, et que Bossuet lui-même l'abandonne, je ne dois pas non plus y donner mon adhésion.

Je sais qu'après la mort de Louis XIV, on a recommencé à se prévaloir de son édit et de la déclaration du clergé, mais je dois regarder tout ce qu'on a pu faire sous ce rapport, comme une conduite clandestine également contraire aux conditions sous lesquelles a été fait l'accommodement avec le Pape, et aux intentions et déclarations de Louis XIV et des Prélats de l'assemblée de 1682.

LETTRE IV.

Je vous ai déjà exposé deux motifs qui m'empêchent de donner mon adhésion à la déclaration dont il s'agit. Mais je vais en ajouter un troisième, qui est pour moi le plus fort et qui seul me suffiroit.

Il est certain que les Papes ont assez fait pour manifester leur mécontentement et leur désapprobation, ils ont fait parvenir leurs plaintes aux Evêques d'une manière bien forte, ils ont cassé et annullé tous les actes de l'assemblée de 1682, ils les ont improuvés. De plus ils ont refusé les bulles aux Prélats nommés, et ils ne les ont accordées qu'après avoir reçu d'eux et de Louis XIV des lettres, qui ont ôté toute la force à la déclaration et à l'édit. Voilà la conduite qu'ont tenue trois pontifes Innocent XI, Alexandre VIII et Innocent XII.

Ajoutez, que quand Clément XI publia la bulle *vineam Domini sabaoth*, et qu'il vit qu'on avoit affecté de la soumettre à un nouveau jugement selon le quatrième article de la déclaration, il en témoigna son indignation dans les termes les plus forts, et il en demanda une explication formelle qui lui fut donnée. Voyez l'append. De l'examen du quatrième article n.° 4 et 5 et la note à la page 20. Paris 1809.

Ajoutez que Pie VI dans la bulle *autorem*

fidei, a renouvelé tous les actes de ses prédécesseurs, et de plus il a condamné l'adoption de cette déclaration qui avoit été faite dans le synode de Pistoye, et ce qui est remarquable, ce Pontife après avoir noté certains vices particuliers qui infectent cette adoption, ajoute qu'après les décrets de ses prédécesseurs, elle est très-injurieuse au S. siége. Voici les termes de cette condamnation : *Quamobrem quæ acta conventus gallicani mox ut prodierunt, prædecessor noster ven. Innocentius XI per litteras in forma Brevis die* 11 *Ap.* 1682, *post autem expressius Alexander VII constitutione : inter multiplices : die* 4 *Aug.* 1690, *pro apostolici sui muneris ratione, improbarunt, resciderunt, nulla et irrita declararunt, multo fortius exigit a nobis pastoralis sollicitudo recentem horum factam in synodo tot vitiis affectam adoptionem, velut temerariam, scandalosam, ac præsertim* (notez bien ces mots) POST EDITA PRÆDECESSORUM NOSTRORUM DECRETA HUIC APOSTOLICÆ SEDI SUMMOPERE INJURIOSAM *reprobare ac damnare, prout præsenti hac nostra constitutione reprobamus et damnamus, ac pro reprobata ac damnata haberi volumus*. Vous voyez par là que l'adhésion qu'on donneroit à présent à cette déclaration après tant de décrets des souverains Pontifes qui l'ont réprouvée et condamnée, y compris ce dernier de Pie VI, seroit bien plus injurieuse au S. siége qu'avant que ces décrets n'eussent paru.

Peut-on dire que cette déclaration n'a pas été suffisamment désapprouvée par les Papes?

On répondra peut-être que les Papes n'ont pas lancé les anathèmes, qu'ils n'ont noté ni qualifié aucun des articles de la déclaration, qu'ils ont même toléré qu'on l'enseignât et qu'on continuât à recevoir le serment de la soutenir, selon l'édit de Louis XIV.

Qu'ai-je besoin de chercher les anathèmes et les qualifications, ne suffit-il pas de savoir que les Papes l'ont désapprouvée tant de fois?

C'est en vain qu'on voudroit s'appuyer sur la tolérance des Papes relativement à la déclaration. Il y a bien des choses qu'on tolère et qu'on désapprouve; d'ailleurs cette tolérance n'est pas trop bien assurée, puisque les Papes ne devoient pas supposer qu'on auroit manqué aux conditions sous lesquelles l'accommodement avoit eu lieu. Et puis comment prouver cette tolérance, si dans les différentes occasions les Papes ont improuvé et annulé cette déclaration?

Enfin, supposez que cette prétendue tolérance est l'effet ou de la prudence ou de la foiblesse ou de l'impuissance; qu'est-ce que tout cela me fait pour ma conduite? quel est le fils qui voudroit déplaire et résister à son père, parce que celui-ci n'auroit pas le pouvoir ou la force de le faire rentrer dans le devoir?

Dira-t-on qu'il ne faut pas faire grand cas de la désapprobation des Papes, parce qu'ils sont conduits par les préjugés de la cour de Rome?

Cette manière de penser est non-seulement injurieuse, mais encore elle détruit tous les

liens de la subordination et de l'obéissance dues aux Supérieurs ecclésiastiques; en outre je pourrois demander à mon tour, si je suis bien sûr qu'il n'y a pas de préjugés de la part de ceux qui soutiennent la déclaration.

Vous dites que c'est une doctrine de l'école de Paris, j'ai lieu de craindre un préjugé de l'école.

N'est-ce pas un autre préjugé de croire que l'honneur national y est intéressé, de sorte qu'on soit censé moins bon Français en ne défendant pas cette déclaration?

Mais le plus fort de tous les préjugés c'est l'exécution qu'on donne à l'édit de Louis XIV. Si la loi du souverain m'oblige à soutenir la déclaration; si je sais que je ne puis pas autrement parvenir aux grades, ni enseigner, ne dois-je pas être trop prévenu pour cette doctrine? Vous voyez donc que même ici je trouverai des préjugés. Eh bien! préjugés pour préjugés, s'il y en a, j'aime encore mieux ceux du chef de l'Eglise, ceux du Père commun des fidèles.

LETTRE V.

Avant de parler en détail sur chacun des 4 articles, je vous dirai peu de choses en général sur la doctrine contenue dans la déclaration.

L'abbé Fleury dans son discours sur les libertés de l'Eglise gallicane, prétend que cette

déclaration est l'ancienne doctrine de l'Eglise, mais que l'autre qu'il appelle *nouvelle*, s'est introduite après le pontificat de Grégoire VII, et s'est étendue presque universellement en Italie, en Espagne, en Angleterre, en Allemagne; qu'elle a été suivie par St. Thomas et presque tous les docteurs modernes; que par rapport à l'infaillibilité du Pape en France même, à l'époque de la déclaration, la croyance en étoit presque générale parmi les réguliers et dans les communautés de Prêtres, quoique sans privilèges et soumis aux Evêques. Il finit par dire : « La doctrine ancienne est demeurée » à des docteurs souvent moins pieux et moins » exemplaires en leurs mœurs que ceux qui » enseignent la nouvelle. Quelquefois même » ceux qui ont résisté aux nouveautés, ont été » des jurisconsultes et des politiques d'une » conduite peu régulière.... C'est une merveille que l'ancienne et saine Doctrine se » soit conservée au milieu de tant d'obstacles. »

Oui, certainement c'est une grande merveille; et je ne vois pas qu'on puisse appliquer à cette doctrine les caractères assignés par Vincent de Lerins; *in ipsâ catholicâ Ecclesiâ magnoperè curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* In Comm. Ici la *saine* doctrine étoit demeurée à un bien petit nombre, et qui n'étoit pas, à ce que dit Fleury, le plus recommandable par sa piété. L'autre merveille, qui n'est pas petite, c'est que la doctrine peu saine et *nouvelle* ait pu s'introduire, s'étendre

et se soutenir pendant six siècles au moins, dans une si grande partie de la chrétienté, et même étendre ses conquêtes sur une bonne portion de la France, et s'établir de préférence parmi les personnes plus pieuses et plus savantes, comme St. Thomas et autres docteurs modernes. Mais le phénomène est bientôt expliqué par Fleury, en disant que tout cela a été l'ouvrage des Papes et des réguliers.

Ici l'abbé Fleury auroit pu ajouter une troisième cause, c'est-à-dire, les fausses décrétales d'Isidore Mercator, dont il est bon que je vous dise un mot.

Il est connu depuis long-temps que les décrétales attribuées aux Papes jusqu'à Siricius sont fausses et supposées. Cette fausseté consiste ordinairement à attribuer aux anciens Pontifes des lettres ou des décrets, qui sont d'autres Papes ou des conciles, ou bien des passages tirés des œuvres des SS. Pères, d'une époque postérieure. S'il y en a aussi qui soient entièrement forgées, les vrais savans et les personnes de bonne foi conviennent néanmoins qu'il n'est pas possible que ces fausses décrétales aient introduit une nouvelle discipline contraire aux loix, à la croyance et à la pratique de l'Eglise et au préjudice, comme on prétend, des droits des Evêques et des conciles, parce que cela n'auroit pu arriver sans de fortes oppositions et réclamations, qui auroient servi à dévoiler l'imposture d'Isidore. C'est précisément par la raison que ces fausses décrétales ne présentoient rien de contraire à la croyance

et à la discipline de l'Eglise, qu'elles ont pu passer dans la collection de Gratien, sans que leur fausseté ait été connue.

Cependant cette imposture à donné beau jeu aux protestans dans les premiers temps de leur prétendue réforme, parce que plusieurs auteurs catholiques ignorant la fausseté de ces décrétales ou n'en étant pas bien sûrs, ont eu la maladresse de s'en servir comme de preuves.

Mais depuis long-temps personne ne fait usage de décrétales pour soutenir les droits du Pape, ce genre de preuve est tout-à-fait inutile, puisqu'on peut défendre les droits et les privilèges du Pape par des monumens anciens et irréfragables des premiers siècles de l'Eglise.

C'est ce qui a déjà été fait par des personnes d'un grand mérite : et si en parlant de chacun des 4 articles en particulier, j'ai occasion d'apporter des preuves je ne le tirerai pas des décrétales ni des temps postérieurs à Grégoire VII et par là j'espère vous montrer que la doctrine des 4 articles n'est pas la plus ancienne, et que ce n'est pas aux décrétales, ni à Grégoire VII, ni aux réguliers qu'on doit l'origine de la doctrine opposée.

Si l'on voit que la doctrine des 4 articles n'a pas le caractère d'antiquité que l'abbé Fleury lui donne, pour le reste il paroît convenir qu'elle n'avoit pas à l'époque de la déclaration les deux autres caractères de l'universalité des lieux et d'être suivie par le plus grand nombre ; nous pourrons connoître à laquelle des deux convient davantage l'éloge de

Vincent

Vincent de Lerins; *hoc est enim verè propriè-que catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat quod omnia ferè universaliter comprehendit; sed hoc ita demùm fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem... ibidem.*

Nous avons déjà vu laquelle est plus recommandable par le caractère des personnes qui l'ont suivie; en parlant de chaque article, nous verrons laquelle est plus conforme aux vérités révélées, et aussi la plus sûre dans la pratique et la plus favorable à la religion.

Vous me voyez déjà fort prévenu en faveur de la doctrine opposée aux 4 articles; mais à ce propos il est nécessaire que je vous donne quelqu'éclaircissement, je le ferai bientôt dans une autre lettre.

LETTRE VI.

LORSQUE je vous dis que je préfère la doctrine que l'abbé Fleury a appelée *nouvelle*, je ne veux pas que vous en formiez votre idée sur le tableau qu'il en présente dans son discours. Ce tableau me paroit fort exagéré en le confrontant avec les auteurs que je connois. Mais quoiqu'il en soit, comme je ne tiens à aucune école particulière, je puis vous parler de mon opinion, et me bornant à ce qui peut avoir rapport à l'objet présent, voici les points où elle n'est pas conforme à ce tableau.

Je me réserve à vous parler de la puissance temporelle, quand je traiterai le premier art.

Par rapport à l'autorité ecclésiastique je ne pense pas *que le Pape seul tienne immédiatement son autorité de Dieu;* je crois que les Evêques aussi tiennent immédiatement de Dieu le pouvoir de l'ordre; quand à la juridiction les Théologiens sont partagés. Il y en a qui pensent qu'ils la tiennent immédiatement de Dieu, mais le plus grand nombre croit qu'ils la tiennent immédiatement du Pape. Pour l'effet, cette opinion ne diffère pas de la première, puisque ceux qui suivent celle-ci, avouent que cette juridiction reste tout à fait nulle par rapport à l'activité et à l'exercice, jusqu'à ce que l'institution canonique ait donné des sujets et un Diocèse à l'Evêque, et qu'elle peut être restreinte quant au territoire, aux personnes et aux matières, et même ôtée entièrement, et qu'alors tous les actes en seroient nuls. Quant à moi je suis plus incliné vers la seconde opinion qui est soutenue par un plus grand nombre de docteurs. Elle paroît aussi plus facile à expliquer et plus conforme au Concile de Trente. Mais je n'aurai pas occasion d'en parler dans mes lettres.

Je ne pense pas non plus *que les Evêques soient de simples vicaires du Pape;* je crois que le St.-Esprit les a établis pour gouverner l'Eglise; mais que cependant ils sont subordonnés au Pape, comme successeur de St. Pierre, et chef de l'Eglise. Il me paroît que St. Bernard a très-bien expliqué tout ceci, lorsqu'écrivant à Eu-

gène III, il dit que les Evêq. sont appelés à une partie de la sollicitude pastorale, et le Pape à la plénitude de la puissance; *alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es : aliorum potestas certis limitibus coarctatur, tua extenditur in ipsos qui in alios potestatem acceperunt. De consid.*

Je ne pense pas n'on plus *qu'il n'y ait que le Pape qui ait le droit de décider les questions de Foi.* Je crois que les Evêques aussi sont juges de la Foi et cela en plusieurs manières que j'expliquerai en parlant du quatrième article.

Enfin, je ne suis pas d'avis non plus, *qu'il n'y ait que le Pape qui puisse faire des lois ecclésiastiques;* je crois que les Evêques aussi peuvent faire toutes les lois qui n'excèdent pas leur compétence.

En voilà assez pour ce qui regarde en général la doctrine de la déclaration; je vais commencer dans les lettres suivantes l'examen de chaque article en particulier.

LETTRE VII.

Premier article de la déclaration.

PLUT à Dieu que les Prélats de l'assemblée de 1682, eussent été animés de ce bon esprit de modération et de douceur qui respire dans les lettres de St. François de Sales. Ce saint



n'approuvoit pas ceux qui traitent les questions dont il s'agit dans le premier article de la déclaration, « ne regardant pas (ce sont ses » mots dans la lettre 48, liv. 7), qu'on ne » sauroit faire pis pour un Père, que de lui » ôter l'amour de ses enfans, ni pour les enfans » que de leur ôter le respect qu'ils doivent à » leur Père..... Le Pape ne demande rien » aux Rois et aux princes pour ce regard, il » les aime tous tendrement..... Il ne fait » presque rien dans leurs états, non pas même » en ce qui regarde les choses purement ecclé- » siastiques, qu'avec leur agrément et volonté. » Qu'est-il donc besoin de s'empresser main- » tenant à l'examen de son autorité sur les » choses temporelles, et par ce moyen ouvrir » la porte à la dissention et à la discorde! à » quel propos nous imaginer des prétentions » contre celui que nous devons filialement » chérir, honorer et respecter comme notre » vrai Père et Pasteur spirituel? je vous le dis » sincèrement, j'ai une douleur extrême au » cœur, de savoir que cette dispute de l'au- » torité du Pape, soit le jouet et sujet de par- » lerie parmi tant de gens qui peu capables » de la résolution qu'on y doit prendre, au » lieu de la décider la déchirent; et ce qui » est pis, en la troublant troublent la paix de » plusieurs ames, et en la déchirant déchirent » la très-sainte unanimité des Catholiques. »

Mais moi même qui cite les expressions de ce saint si rempli de douceur et de charité, ne vais-je pas donner un exemple contraire? Non,

mon ami. Quoique l'occasion me porte presque malgré moi à vous dire un mot sur ce premier article de la déclaration, j'espère avec la grâce de Dieu, de ne pas m'écarter de ce chemin de modération et de charité tracé par St. François de Sales.

Vous savez que sur cette matière il y a deux opinions; l'une qui soutient que les deux puissances, spirituelle et temporelle, sont parfaitement et dans tous les cas indépendantes l'une de l'autre; et la seconde qui admettant la distinction des deux puissances, et leur indépendance dans les objets qui sont purement de leur ressort, admet néanmoins dans certaines circonstances, le pouvoir indirect de l'Eglise sur le temporel des princes et jusqu'à leur déposition, dans les cas où cela seroit expédient.

Voilà les deux opinions que pendant longtemps on a traité avec très-peu d'utilité dans les écoles. Vous voulez savoir ce que j'en pense.

Je voudrois bien sincèrement qu'on abandonnât ces questions qui ne sont pas nécessaires et qui ne sont d'aucune utilité et édification.

Mais pour vous réndre raison de ce que j'ai dit, j'observe que la première opinion n'a jamais été prohibée ni condamnée. On prétendoit trouver une autorité contraire dans la bulle *Unam Sanctam*, de Boniface VIII, mais on a reconnu qu'il n'a rien décidé ni défini là dessus. D'ailleurs il est certain que plusieurs docteurs et

plusieurs écoles l'ont enseignée et qu'elle n'a jamais été notée d'aucune manière. Ainsi on ne peut pas dire qu'elle soit condamnée.

Mais on pourroit encore moins condamner ou désapprouver l'autre opinion qui a été suivie par un grand nombre de docteurs et d'écoles célèbres, comme nous verrons bientôt.

Je vous ai montré ma manière de penser sur ces deux opinions; mais je ne saurois approuver le premier article de la déclaration. Ce n'étoit pas sur une question où l'Eglise a laissé la liberté de suivre l'une ou l'autre de ces deux opinions, que les Prélats de l'assemblée de 1682, devoient s'occuper sans nécessité et sans pouvoir en espérer la moindre utilité. Au contraire ils ont fait du mal à l'Eglise, comme je l'ai remarqué dans ma seconde lettre. Je ne crois pas qu'ils aient servi davantage les intérêts du Souverain, puisqu'en formant cette déclaration et suppliant le Roi de la publier, ils ont bien donné un appui à leur opinion par l'édit royal, mais ils ne l'ont pas rendue plus certaine. D'ailleurs je trouve dans cet article des défauts essentiels dont je vais vous entretenir successivement.

LETTRE VIII.

Le premier défaut qui est commun à tous les quatre articles, je veux dire l'incompétence de cette assemblée de 1682, paroît davantage

dans celui-ci, où après avoir énoncé son opinion, elle prend un ton d'assurance et d'autorité. Je vous prie de bien peser ces mots qui terminent l'article : *Eamque sententiam publicæ tranquillitati necessariam nec minus Ecclesiæ quàm imperio utilem, ut verbo Dei, Patrum traditioni, et Sanctorum exemplo consonam, omninò retinendam.* Cela n'est-il pas bien fort et bien décisif ?

Mais il ne s'agit pas moins dans cette question, que de fixer les bornes de la puissance spirituelle dans ses rapports avec la puissance temporelle, de déclarer le sens de plusieurs passages de l'Ecriture sainte, enfin de déterminer l'étendue du pouvoir des clefs et de l'autorité de l'Eglise sur les actions morales. La décision en appartient uniquement à cette suprême autorité dans l'Eglise, qui seule a le droit d'assujettir nos esprits, de fixer le sens de l'Ecriture, et de déclarer les limites du pouvoir qu'elle tient de son divin époux.

Cette autorité ne résidoit certainement pas dans l'assemblée de 1682. Si l'Eglise n'a pas décidé cette question, il peut être permis aux différentes écoles d'embrasser une opinion de préférence à l'autre, et même de l'appuyer par des preuves; mais personne ne doit s'arroger l'autorité de porter une décision en termes absolus et obligatoires, de déclarer que cette doctrine doit être inviolablement suivie, *omninò retinendam* comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Pères et aux exemples des Saints. C'est mettre cette doctrine au rang de celles qui appartiennent à la foi.

Je dirai de plus que ceux qui refusent à l'Eglise le pouvoir indirect sur le temporel, sont encore plus obligés que les autres à garder des ménagemens, car si l'autre opinion n'a pas en sa faveur une décision formelle de l'Eglise, cependant depuis qu'on a commencé à l'examiner, elle a été suivie par le plus grand nombre des docteurs les plus illustres par leurs lumières et leur sainteté, tels qu'un St. Anselme, un St. Thomas, St. Bonaventure, St. Antonin, St. Raimond de Pennafort, et bien d'autres qu'il seroit trop long de nommer. Il est certain aussi que la conduite de beaucoup d'Evêques, et surtout des Papes pendant plusieurs siècles, nous montre en eux la persuasion de ce pouvoir de l'Eglise. Ceux qui tiennent l'opinion contraire ne peuvent nier les faits. Aussi sont-ils réduits à accuser presque tous les Docteurs, les Evêques et les Papes de ces temps-là ou d'ignorance, ou de flatterie, ou de prévention, ou même d'ambition. Mais plus ils sont obligés de multiplier ces accusations, moins elles trouvent de croyance auprès des personnes sensées qui les prennent plutôt pour des défaites que pour des raisons de quelque valeur. D'ailleurs ces accusations sont encore moins vraisemblables par rapport aux Conciles dont la conduite nous montre une égale persuasion de ce pouvoir.

Pour parler seulement des Conciles généraux, on sait que le troisième de Latran, déclara absous du devoir de fidélité les sujets des Seigneurs temporels attachés aux erreurs des Brabançons, tant qu'ils persisteroient dans leur

infidélité; que le quatrième de Latran fit le même décret par rapport à d'autres hérétiques; de plus il dépouilla le Comte de Toulouse comme fauteur des Albigeois, et ses terres furent données à Simon de Montfort; on sait enfin que dans le Concile de Lyon, le Pape Innocent IV *cum fratribus nostris et sacro concilio*, comme le porte la sentence, *deliberatione habitâ diligenti*, déposa l'Empereur Fréderic, et délia ses sujets du serment de fidélité. Les principales réponses qu'on donne à ces exemples se réduisent à trois, bien peu satisfaisantes. La première que ce sont des faits et non pas des décisions. Mais il est inutile de parler de décisions lorsqu'on accorde qu'il n'en existe pas. La difficulté est précisément d'expliquer ces faits par lesquels l'Eglise assemblée en concile a exercé cette autorité en déposant les Souverains, et déliant leurs sujets du serment de fidélité; et c'est sur ces faits même que les défenseurs du pouvoir indirect appuyent leurs raisonnemens, et ils prétendent que sans ce pouvoir, l'autorité exercée par l'Eglise auroit été une usurpation, et qu'elle auroit entraîné les sujets de ces Souverains dans l'erreur et dans le crime. Or, l'Eglise n'est pas moins infaillible dans ce qu'elle nous ordonne de pratiquer que dans ce qu'elle nous propose à croire. La seconde réponse n'est applicable qu'au quatrième Concile de Latran; elle consiste à supposer une concession faite à l'Eglise de la part des Souverains par le moyen de leurs ambassadeurs pré-

sens à ce Concile pour autoriser l'Eglise à dépouiller le Comte de Toulouse et les autres Seigneurs protecteurs des hérétiques. Mais cette concession peu vraisemblable a besoin de preuve, et il n'y en a pas la moindre trace dans les actes du Concile. La troisième réponse consiste de même à supposer que ces dépositions de Souverains, y compris celle de Frédéric dans le Concile de Lyon, ont été faites par le droit qui pouvoit appartenir à l'Eglise et au Pape, comme Seigneur Suzerain sur ses vassaux, puisque l'Empire même étoit considéré comme un fief de l'Eglise. Mais outre plusieurs autres difficultés, cette supposition n'est pas moins arbitraire que l'autre, elle n'est pas mieux prouvée, il n'y en a pas le moindre vestige dans les actes, Innocent IV n'en parle point dans sa sentence, mais il se fonde uniquement sur le pouvoir accordé par Jésus-Christ : *Cùm Jesu-Christi vices, licet immeriti, teneamus in terra, nobisque in B. Petri apostoli personâ sit dictum : quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cælis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cælis.*

Il me paroît donc qu'on n'a pas encore donné la solution de toutes ces difficultés, et peut-être est-il déjà trop tard de l'attendre à présent, puisque si elle existoit, elle n'auroit probablement pas échappé aux auteurs contemporains beaucoup mieux instruits sur ces faits. Mais nous voyons qu'en général ils se sont attachés à l'autre opinion qui suppose le pou-

voir de l'Eglise. La seule conséquence que je veux en tirer, c'est que l'assemblée de 1682, n'étant pas revêtue de l'autorité compétente pour donner sur cette matière une décision quelconque, pouvoit encore moins se croire autorisée pour celle qu'elle a voulu prononcer.

LETTRE IX.

DANS les autres articles de 1682, on a simplement exposé la doctrine, mais dans celui-ci on a pris soin de l'appuyer par des preuves, c'est-à-dire par différens textes du nouveau Testament. Examinons-les. J'en sépare le premier qui paroît approcher davantage du point de la question.

Regnum meum non est de hoc mundo, ce qu'on traduit ordinairement : mon royaume n'est pas de ce monde. J'observe en passant que cette traduction renferme un sens équivoque, par la raison que souvent on ne peut sentir dans le français la différence entre le génitif et l'ablatif des Latins. Ainsi cette traduction s'appliqueroit également à deux expressions, savoir : *Regnum meum non est de hoc mundo*, ou bien : *Regnum meum non est hujus mundi ;* tandis qu'en latin il y a une différence sensible, car la première expression marque l'origine, et signifie que le royaume de J. C. ne vient pas de ce monde, et la seconde diroit que son royaume n'existe pas du tout dans le monde,

ou qu'il n'y a rien dans le monde qui appartienne à son royaume. Pour ôter l'équivoque, il faudroit traduire : mon royaume ne vient pas de ce monde. On le verra plus clairement en prenant le texte entier avec les paroles qui suivent : *Regnum meum non est de hoc mundo : si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei decertarent utique ut non traderer Judæis : nunc autem regnum meum non est hinc.* La préposition *ex* et ce dernier adverbe *hinc* marquent avec plus de clarté le rapport avec l'origine.

Quoique je ne sois pas sûr si Jésus-Christ dans cette réponse à Pilate a voulu l'instruire sur la puissance spirituelle, rien n'empêche d'appliquer ce texte à l'Eglise qui est souvent désignée dans l'Evangile sous la dénomination de royaume des cieux, ou de royaume de J. C. Quel sera le sens que nous pourrons en tirer? Le voici : que l'Eglise ne tient pas son pouvoir du monde, mais de J. C., que l'objet principal et la fin de son pouvoir n'est pas le bonheur de ce monde, mais la félicité éternelle. Si on vouloit en tirer la conséquence que l'Eglise n'a aucun pouvoir dans le monde, ni sur tout ce qui est dans le monde, on tomberoit dans un erreur absurde, puisqu'il est évident que le pouvoir de l'Eglise doit nécessairement s'exercer dans le monde et sur les hommes et leurs actions pour les diriger au bonheur éternel.

Qu'on donne à ce texte toutes les explications dont il est susceptible, je ne vois pas

qu'on puisse s'en servir contre ceux qui soutiennent le pouvoir indirect de l'Eglise. Tous les autres textes sont encore plus étrangers à la question. *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris, Cæsari; et quæ sunt Dei, Deo... omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non est enim potestas nisi à Deo; quæ autem sunt, à Deo ordinata sunt... qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* Tous ces passages et plusieurs autres qu'on pourroit ajouter, prouvent que la puissance temporelle vient aussi de Dieu, qu'elle est dans l'ordre de Dieu, que par conséquent c'est résister à Dieu que de lui résister; qu'on doit obéir aux Souverains non-seulement par crainte, mais aussi par conscience, que tous les sujets leur doivent fidélité, obéissance, soumission, et sont obligés de leur rendre ce qui leur est dû comme à Dieu même. Or toutes ces vérités sont également reconnues par les défenseurs du pouvoir indirect de l'Eglise, et ne sont pas du tout en contradiction avec leur sentiment.

Je vois bien qu'après avoir rapporté les textes susmentionnés, on en tire cette conséquence : *Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticæ potestati, Dei ordinatione, subjici, neque auctoritate clavium Ecclesiæ directè vel indirectè deponi, aut illorum subditas eximi a fide aut obedientia, ac præstito fidelitatis Sacramento solvi posse.* Mais, à dire vrai, cette conséquence n'est pas légitime, et ne descend pas nécessairement des textes cités.

Cette conséquence contient deux parties :

la première que les Rois et les Souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles. Je me réserve de vous montrer dans la lettre suivante que cette première partie a été mal exprimée. En attendant je me contente de dire que ces Rois et ces Souverains pourroient être des Princes chrétiens, et qu'il n'y a pas la moindre contradiction avec les vérités comprises dans les textes cités, en disant que par l'ordre de Dieu ils sont soumis à la puissance ecclésiastique dans toutes leurs actions morales soit privées, soit publiques. Tout l'usage de leur puissance temporelle n'est qu'une suite de ces actions morales. Il s'en suit que ces actions sont en même temps du nombre des choses temporelles. L'Eglise tient de Dieu l'autorité de juger, de condamner, et même de punir ces actions par les peines qui lui sont propres, ce que je démontrerai ensuite. A présent il suffit qu'on m'accorde cela comme une simple supposition. J'en conclus qu'en ce cas l'Eglise exerceroit un pouvoir non pas direct, mais indirect sur les choses temporelles, et les Rois y seroient soumis. Néanmoins les susdites vérités existeroient toujours dans leur intégrité. L'Eglise en exerçant son ministère ne méconnoîtroit pas la puissance temporelle, elle ne diminueroit point les devoirs des sujets. Au contraire elle rendroit parfaitement à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. Ainsi pour cette première partie la conséquence n'est pas légitime, et la doctrine du pouvoir

indirect de l'Eglise n'est point opposée aux vérités reconnues également par ses défenseurs.

La seconde partie déclare que les Rois et les Souverains ne peuvent être déposés directement ni indirectement par l'autorité des clefs de l'Eglise, et que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance, ni absous du serment de fidélité. Cette seconde partie est exprimée exactement, et marque avec précision le véritable point de toute la question.

Je dirai donc que ceux qui soutiennent le pouvoir indirect de l'Eglise, emploient des raisonnemens qui, loin de détruire, supposent les mêmes vérités établies dans les passages cités du nouveau Testament. Il seroit trop long d'exposer tous ces raisonnemens : d'ailleurs ce n'est pas mon objet de prouver cette doctrine. J'en choisirai donc un seul pour montrer comment ils savent la concilier avec lesdites vérités qu'ils reconnoissent.

Ils prétendent que le serment de fidélité n'est pas de sa nature indissoluble, et qu'il peut exister des cas où il doit être dissous, ou pour le moins déclaré tel et qu'enfin quand même on le démontreroit indissoluble, il peut toujours exister des cas où il s'élève des doutes légitimes sur sa validité, et qu'il faille décider.

Or dans tous ces cas ils soutiennent qu'il appartient au pouvoir de l'Eglise de dissoudre ou déclarer dissous ce serment, ou pour le moins d'en prononcer la nullité.

Donc dans tous ces cas, voilà leur consé-

quence : l'Eglise exerce un pouvoir indirect de déposer les Souverains et d'absoudre leurs sujets du serment de fidélité.

La première de ces propositions appartient presqu'autant à la jurisprudence qu'à la Théologie, et je la laisse de côté, puisqu'elle n'est pas nécessaire à mon but.

Voici comme ils prétendent prouver la seconde proposition : le serment de fidélité est, comme tous les autres sermens, un acte de religion, un lien sacré qui agit sur la conscience, un nœud qui soumet le sujet non-seulement à son Souverain, mais encore plus à Dieu, garant principal du serment. Il faut donc pour être dégagé de ce lien une autorité sacrée qui étende son empire sur la conscience, et qui puisse en exerçant son ministère dissoudre ce qui se trouve lié sur la terre et dans le ciel. Telle est l'autorité de l'Eglise. Mon intention n'est pas de défendre ce raisonnement, de même que je ne suis pas obligé de le combattre. J'ai voulu seulement apporter un exemple pour prouver que cette seconde partie de la conséquence qu'on a prétendu tirer des textes de l'Ecriture, n'en descend pas nécessairement, et que le sentiment de ceux qui soutiennent le pouvoir indirect de l'Eglise, peut très-bien se concilier avec ces textes.

Je veux ajouter une autre réflexion ; c'est qu'en supposant la vérité de la première proposition que j'ai écartée savoir que le serment de fidélité ne soit pas de sa nature indissoluble, ou que du moins des doutes légitimes puissent

sent se former contre sa validité, la doctrine du pouvoir indirect de l'Eglise seroit beaucoup plus sûre pour la tranquillité publique, et plus avantageuse à l'état et aux Souverains que la doctrine opposée, qui, en ôtant le jugement à l'Eglise, le laisseroit nécessairement dans ces cas à la merci de chaque particulier, ou bien de la multitude, de sorte qu'on auroit eu tort d'appeler le système établi dans ce premier article *publicæ tranquillitati necessariam*, *et non minùs imperio quàm Ecclesiæ utilem.*

LETTRE X.

INDÉPENDAMMENT des réflexions que j'ai faites dans les deux lettres précédentes, quand même je voudrois adopter l'opinion que l'Eglise n'a aucun pouvoir indirect de déposer les Souverains et d'absoudre leurs sujets du serment de fidélité, je ne pourrois pas non plus admettre ce premier article; car dans l'exposition de cette doctrine, on a employé des expressions si vagues et si illimitées, qu'elles pourroient insinuer des erreurs tout-à-fait étrangères au but et à l'intention de ceux qui ont formé la déclaration.

Voici ces expressions que je ne saurois approuver : *B. Petro ejusque successoribus*, *Christi vicariis*, *ipsique Ecclesiæ*, *rerum spiritualium et ad æternam satutem pertinentium*, *non autem civilium ac temporalium à Deo traditam potestatem.* Et plus bas : *Reges*

ergo et principes in temporalibus, nulli ecclesiasticæ potestati Dei ordinatione subjici.

On auroit dû expliquer ce qu'on entend par les choses temporelles. Je crois qu'on a voulu dire que le pouvoir que Dieu a donné à l'Eglise ne regarde pas ce qui a rapport au bonheur temporel. Mais comme l'expression est générale, elle pourroit se prendre dans ce sens, que l'Eglise ne peut exercer aucun pouvoir dans les choses temporelles. C'est l'erreur de ceux qui abusant de la distinction du spirituel et du temporel réduisent le pouvoir de l'Eglise aux actions purement spirituelles et intérieures, ce qui détruit presqu'entièrement son autorité, en voulant qu'elle ne l'exerce plus sur la plupart des actions des hommes qui sont du nombre des choses temporelles.

La proposition est donc trop générale et trop illimitée. On ne peut dire simplement et sans aucune explication, que Dieu n'a donné aucun pouvoir à l'Eglise sur les choses temporelles, et encore moins que les Rois et les Souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles. L'usage de la puissance temporelle n'est qu'une suite d'actions morales, et les Souverains peuvent commettre des péchés dans les actions publiques qui regardent le Gouvernement de l'État, aussi bien que dans leurs actions privées. Ainsi dans toutes ces actions qui entrent sans doute dans le nombre des choses temporelles, ils sont soumis à l'Eglise, non pas certainement à cause du rapport de

ces actions avec le bonheur temporel, mais à cause de leur rapport avec la félicité éternelle.

Pour mieux expliquer tout ceci, je me servirai d'un exemple très-connu. On sait que S. Ambroise défendit l'entrée de l'Eglise à l'Empereur Théodose, et qu'il le soumit à une pénitence publique à cause du massacre fait à Thessalonique par ses ordres. On répond que le Saint fit simplement usage du pouvoir spirituel dans l'administration de la pénitence. Mais ce n'est pas de la pénitence que je parle, c'est du jugement qui l'a précédée, car S. Ambroise n'auroit pu avec justice décerner cette pénitence publique, sans juger l'action de Théodose.

Or ce massacre de Thessalonique n'étoit-il pas une chose temporelle? Sans doute, car autrement rien de ce que font les Souverains ne seroit temporel, et toutes leurs actions seroient des choses spirituelles, ce qui est absurde. Cependant S. Ambroise a jugé et puni cette action par des peines ecclésiastiques.

De plus le même Saint exigea de Théodose une loi qui suspendit les exécutions de mort pendant trente jours. Il n'y a pas de doute non plus que cette loi ne soit une loi civile et temporelle. Mais le Saint avoit droit de l'exiger par un double motif; pour réparer le scandale, et pour ôter l'occasion à de nouveaux péchés, puisque l'expérience avoit appris combien Théodose étoit sujet à ces excès de colère.

Ainsi les Rois et les Souverains, comme

enfans de l'Eglise, sont soumis par l'ordre de Dieu à la puissance ecclésiastique, même dans les choses temporelles, selon le rapport qu'elles peuvent avoir avec le bonheur éternel de ces princes et de leurs peuples, aux quels ils doivent le bon exemple et la réparation du scandale qu'ils auroient causé.

Qu'on ne dise pas cependant que ce principe détruit l'indépendance de la puissance temporelle, puisque cette indépendance n'est que dans les objets qui son uniquement de son ressort. Qu'on ne dise pas non plus que par là on confondroit la distinction des deux puissances, puisque cette distinction subsiste dans la direction de chacune à son but, savoir, la puissance temporelle au bonheur dans ce monde, et la puissance spirituelle à la félicité éternelle. Ainsi la même personne et pour la même action peut être jugée et punie par l'une et par l'autre puissance, mais sous des rapports différens.

On a quelquefois répondu que la puissance de l'Eglise suppose l'obéissance des fidèles, et que si ceux-ci ne veulent pas se soumettre, elle ne peut plus rien contr'eux, de même que S. Ambroise n'auroit pu contraindre l'Empereur Théodose, s'il n'avoit pas voulu lui obéir. J'accorderai que l'Eglise, comme puissance spirituelle, après avoir épuisé tous ses moyens contre les réfractaires, n'auroit d'autre expédient que celui de les séparer de son sein : *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Mais l'obstination des réfrac-

taires ne détruit pas le pouvoir de l'Eglise, parceque nous ne parlons pas ici d'un pouvoir physique, mais d'un pouvoir légal, qui consiste dans le droit de commander, de juger et de punir. Il en seroit de même d'un Souverain qui ne pourroit soumettre ses sujets rebelles; on ne diroit pas pour cela qu'il a perdu son pouvoir sur eux, c'est-à-dire son droit de commander, de juger, de punir, malgré l'impuissance où il se trouveroit par des circonstances particulières d'user de ce droit.

De même le pouvoir de l'Eglise ne dépend pas de l'obéissance des fidèles, et il faut prendre garde de ne pas tomber dans l'erreur de ceux qui ne laissent à l'Eglise qu'un simple ministère d'instruction, tel que celui d'un pédagogue; ou comme d'autres disent, l'autorité d'une mère, mais d'une mère cependant, selon eux, qui n'auroit sur ses enfans que le pouvoir d'instruire et de prier, mais non pas de commander ni de punir.

Je suis loin d'attribuer de pareilles erreurs aux Prélats qui ont rédigé ce premier article; j'aime a croire que leurs intentions étoient pures : mais cela ne suffit pas pour mettre cet article à l'abri de tout reproche, et pour le rendre tel qu'on puisse l'adopter impunément. Cette réflexion pourroit revenir dans l'examen des autres articles qui suivent, sans qu'il soit besoin de le répéter.

LETTRE XI.

Deuxième article.

Ce n'est pas sans raison qu'on a reproché aux scholastiques, d'avoir perdu beaucoup de temps en donnant un libre essort à leurs spéculations et en les promenant dans le vaste empire des possibilités. Telles sont une foule de questions fondées sur des hypothèses par rapport auxquelles il n'a pas plu à la divine sagesse de nous rien àpprendre.

Mais c'est encore un plus grand défaut, lorsqu'on forme des hypothèses, qu'on ne peut pas même regarder comme possibles, parcequ'elles portent avec elles quelque contradiction avec ce que Dieu a révélé et promis.

Voulons nous considérer le plan admirable de l'Eglise, son gouvernement, l'ordre de sa Hiérarchie et de son ministère, comment l'enseignement et le dépôt de la foi sera transmis et conservé toujours? Il faut que nous apprenions tout cela de la bouche même de J. C., qui en a été le divin fondateur et l'architecte. Voyons ce qu'il nous a dit et ce qu'il nous a promis : toutes ses paroles doivent se vérifier et s'accomplir dans tous les temps, puisqu'elles sont les paroles d'un Dieu. *Cœlum et terra transibunt*, *verba autem mea non præteribunt.* Ouvrons l'Evangile, nous trouverons qu'après

avoir appelé à sa suite et désigné douze Apôtres, J. C. a dit au premier d'entr'eux auquel il avoit donné le nom de Pierre; « tu es » pierre et sur cette pierre je bâtirai mon » Eglise et les portes de l'enfer ne prévau- » dront point contr'elle. Et je te donnerai les » clefs du royaume des cieux, et tout ce » que tu lieras sur la terre, sera lié dans les » cieux et tout ce que tu délieras sur la terre, » sera délié dans les cieux. « Et une autre » fois il lui dit: J'ai prié pour toi afin que ta foi » ne manque jamais; et après ta conversion tu dois affermir tes frères. » Et une autre fois : « Paissez mes agneaux, paissez mes brebis. » Voilà ce que J. C. en présence des Apôtres a dit à Pierre seul.

Nous trouverons aussi qu'à tous les Apôtres ensemble, y compris Pierre déjà nommé comme chef et pierre fondamentale de l'édifice visible de l'Eglise, comme possesseur des clefs et Pasteur de tout le troupeau, J. C. a dit: « Comme mon père m'a envoyé, je vous en- » voie. Recevez le S. Esprit. Tout ce que vous » lierez sur la terre, sera lié dans le ciel, et » tout ce que vous délierez sur la terre, sera » délié dans le ciel. » Et puis. « Allez dans » tout l'univers, baptisez toutes les nations, » enseignez leur à observer tous mes com- » mandemens. » Et encore : » le S. Esprit vous enseignera toute vérité. Enfin il a promis à tous son assistance en disant : Voilà que je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles.

Tous ces oracles de J. C., doivent s'accom-

plir dans tous les temps et de la manière qu'il les a prononcés. Il faut que ce qu'il a dit à Pierre seul, s'accomplisse pour Pierre : et que ce qu'il a dit pour tous les Apôtres ensemble, s'accomplisse aussi pour tous les Apôtres ensemble. Il faut que tous ces oracles et chacun d'eux soient accomplis. Comprenons bien : ce n'est pas une partie seulement qui doit s'accomplir, mais tout. L'accomplissement d'une partie doit être d'accord avec l'accomplissement de l'autre et de toutes ensemble.

Tâchons de nous bien pénétrer de toutes ces vérités; ayons toujours devant les yeux et présens à l'esprit tous ces oracles, toutes ces promesses; n'en oublions aucune, et voyons ce que nous pouvons y reconnoître pour nous former une idée parfaite du plan et du dessein de l'Eglise.

Je vois un collége de douze Apôtres : un chef choisi pour la pierre fondamentale sur laquelle est bâti l'édifice visible de l'Eglise. Je reconnois qu'à ce fondement et à tout l'édifice est promise une stabilité contre laquelle ne prévaudront pas les portes de l'enfer; qu'à ce chef sont données les clefs du royaume des cieux avec une entière puissance de lier et de délier, et comme cette puissance est donnée à un seul et que rien n'y est excepté, les Apôtres eux-mêmes lui sont subordonnés. Je vois que J. C. a prié pour ce chef afin que sa foi ne manque jamais; qu'il l'a chargé d'affermir ses frères; enfin je vois qu'il lui a ordonné d'être le Pasteur des agneaux et des brebis,

c'est-à-dire de tout son troupeau dans lequel les Apôtres sont aussi compris. Voilà les oracles et les promesses qui regardent le fondement, le chef visible de l'Eglise, le Pasteur de tout le troupeau.

Mais comme ce troupeau devoit s'étendre dans tout l'univers, J. C. a choisi d'autres Pasteurs, ce sont les Apôtres, je vois qu'il leur a aussi fait des promesses : et ici pour saisir tout l'ensemble du plan de J. C. il faut que je fasse singulièrement attention à deux choses. La première, que je n'oublie pas qu'il n'a point parlé aux Apôtres séparés de Pierre, c'est-à-dire, de celui qui étoit déjà nommé leur Pasteur, leur chef et le fondement de tout l'édifice de l'Eglise. La seconde, que ces promesses faites à tous les Apôtres *y compris Pierre*, ne doivent pas détruire celles qui ont été faites à Pierre seul. Je vois donc que parlant à tout le collége des Apôtres, où Pierre étoit aussi, J. C. leur a dit qu'il les envoyoit comme son père l'avoit envoyé, qu'il leur donnoit le S. Esprit, et le pouvoir de lier et de délier, qu'il leur ordonnoit d'aller dans tout l'univers, de prêcher et de baptiser en les assurant de l'assistance du S. Esprit, ainsi que de sa présence jusqu'à la consommation des siècles. Voilà les oracles et les promesses faites aux Apôtres; et selon les deux attentions que j'ai recommandé de ne pas perdre de vue, j'en tire deux conséquences : la première que toutes ces promesses sont communes à Pierre et faites au collége des Apôtres unis à Pierre. La seconde,

qu'elles ne détruisent pas les autres promesses faites à Pierre seul; et par conséquent qu'il n'en sera pas moins le chef la pierre fondamentale de l'édifice, le Pasteur des agneaux et des brebis, des Apôtres mêmes, enfin de tout le troupeau; qu'il n'aura pas moins les clefs des cieux avec cette pleine puissance de lier et de délier, sous laquelle les Apôtres aussi sont rangés, et ce don de la foi qui ne lui manquera jamais, et l'autorité d'affermir ses frères.

Jusqu'ici le dessein me paroît beau, mais si cet édifice étoit l'ouvrage des hommes, je pourrois craindre les suites inévitables de la foiblesse et de l'instabilité. Je pourrois craindre que ce fondement ne branle, et voilà que l'édifice s'écroule; que les pierres se détachent du fondement, et voilà la maison en ruine; que le Pasteur s'égare, et voilà qu'il conduira le troupeau dans des paturages mortels ou dans des précipices; que les brebis n'écoutent plus la voix du Pasteur, et voilà la confusion et l'anarchie dans le troupeau; enfin que d'un côté le chef des Apôtres manque dans la foi; que d'un autre côté les Apôtres méconnoissent l'autorité du chef; que le chef se sépare du corps, le corps du chef, et voilà que tout périt, le chef et le corps. Ici toutes ces terreurs sont vaines. L'Eglise n'est pas l'ouvrage de l'homme, mais celui de Dieu; et Dieu a prononcé des oracles, a fait des promesses pour garantir son édifice de tous ces dangers. C'est lui-même, qui a choisi la pierre sur laquelle il a bâti son

Église, et il lui a donné telle stabilité, que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Il a prié lui-même afin que la foi de Pierre ne manque jamais, il a promis à tous les Apôtres l'assistance du S. Esprit et sa présence au milieu d'eux jusqu'à la consommation des siècles; et si ces promesses ne vous rassurent pas encore assez, sachez qu'il a dit ailleurs que ses brebis écouteront la voix du Pasteur, et qu'il n'y aura qu'une seule bergerie et un seul Pasteur; sachez enfin qu'après la dernière cène qu'il fit avec ses Apôtres; après ce discours si tendre et si admirable rapporté en S. Jean, ce discours qu'on pourroit appeler d'une manière singulière le Testament de J. C., peu de moment avant sa passion, il a prié son père éternel pour toute l'Eglise, pour tous les Apôtres, pour tous ceux qui croiroient en lui; il a prié afin qu'ils fussent tous une seule chose comme son père est en lui et lui en son père, *Ut omnes unum sint, sicut tu pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint . . . Ut sint unum sicut et nos unum sumus.* Voilà les oracles et les promesses qui assurent la stabilité, la perpétuité et l'unité de l'Eglise.

Je vois maintenant dans tout son ensemble et dans la totalité le dessein admirable, le plan divin de ce grand édifice, je tombe à genoux en adorant la sagesse de Dieu dans la formation de son Eglise. Je vois disparoître toutes les craintes, tous les doutes, toutes les perplexités et toutes les questions.

Ici je n'ai qu'à mettre à la place de Pierre

son successeur qui est le Pape ; à la place du collége apostolique uni à Pierre, le corps des Evêques de l'Eglise catholique soit dispersés soit réunis en Concile, mais toujours unis au Pape; et je trouve dans ce tableau le même plan, le même dessein du gouvernement, de la Hiérarchie, du ministère et de l'enseignement de l'Eglise.

Si avec ces vues et avec les dispositions que doit avoir un chrétien, je lis l'Histoire de l'Eglise, non pas dans les auteurs qui ont écrit pour soutenir des opinions particulières dont ils étoient imbus; mais dans les monumens ecclésiastiques, ou dans les historiens non prévenus, j'éprouve cette satisfaction si douce pour le cœur des fidèles, de voir s'accomplir l'œuvre de Dieu, se vérifier toutes ses promesses, ne pas manquer une seule de ses paroles. *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt.* Je rencontrerai des hérésies, des schismes, des troubles, des persécutions, mais aussi tout cela a été prédit; mais je vois l'Eglise rejeter de son sein les erreurs, les hérétiques, les schismatiques, et rester toujours inébranlable sur la pierre où elle est bâtie : toujours le successeur de Pierre à sa tête; toujours cette foi de Pierre qui ne manquera jamais; les autres Pasteurs unis à Pierre, tout le troupeau ne faisant qu'une seule bergerie sous un seul Pasteur.

Mais d'après ce plan, ce dessein garanti par les promesses de J. C. qui s'accomplit et s'accomplira toujours, il ne devroit plus exister

tant de questions fondées sur des hypothèses plus ou moins contradictoires à ce plan, à ce dessein, à ces oracles et à ces promesses; comment se fait-il donc qu'on voie exister de pareilles questions même au milieu des Catholiques? En voici la raison.

C'est que le plan de l'Eglise est le plan de Dieu; mais ce sont des hommes qui l'examinent, plus avec les lumières de la raison qu'avec celles de la foi; souvent ils l'examinent sans comprendre et sans saisir tout l'ensemble; ils en observent une partie sans regarder le tout, ils s'appuyent sur une partie des promesses de J. C. et ils oublient les autres.

Je ne vous dirai pas ici toutes les fautes qu'on fait dans cet examen, d'où naissent des hypothèses absurdes et impossibles, et quantité de questions, qui, au lieu d'éclaircir la matière, l'embrouillent de plus en plus. Mais je vous indiquerai seulement les sources principales de ces erreurs.

Il y en a qui supposent que le successeur de Pierre manquera dans la foi; qu'il enseignera l'erreur; que ses jugemens et ses décisions auront besoin d'être réformés; ceux-là oublient les promesses faites à Pierre et celles qui regardent la stabilité de l'Eglise.

Il y en a qui supposent que l'enseignement du corps des Evêques soit dispersés, soit en Concile, unis à Pierre sera différent de celui de Pierre. Ceux-là oublient la plupart des promesses faites à Pierre et aux Apôtres, et celles qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise.

Il y en a qui, regardant les promesses de J. C. faites au collége des Apôtres, en tirent des conséquences pour la supériorité du Concile sur le Pape. Ceux-là oublient que Pierre aussi étoit dans le collége, et qu'il n'en est pas moins le chef et le Pasteur; ils voient une partie des promesses, et ils oublient l'autre.

Enfin il y en a qui rêvent une contestation, une division, une espèce de bataille entre le Pape d'un côté et le Concile de l'autre, que l'un soutiendra une chose et l'autre le contraire. Ceux-là, je crois, oublient toutes les promesses ensemble.

Je prie Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est le fondateur et l'architecte de son Eglise, que dans l'examen que je vais reprendre sur les trois autres articles de la déclaration, il daigne m'accorder ses lumières pour ne jamais perdre de vue toutes les parties et tout l'ensemble de ce grand édifice.

LETTRE XII.

VOICI le second article; *Sic autem inesse apostolicæ sedi ac Petri successoribus Christi vicariis, rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistant sanctæ œcumenicæ synodi constantiensis à sede apostolicâ comprobata; ipsoque Romano Pontifice à totius Ecclesiæ usu confirmata, atque ab Ecclesiâ gallicanâ perpetuâ religione custo-*

dita decreta de auctoritate Conciliorum generalium quæ Sess. IV et V continentur, nec probari à gallicana Ecclesia, qui eorum decretorum, quasi dubiæ sint auctoritatis ac minùs approbata, robur infringant, aut ad solum schismatis tempus Concilii dicta detorqueant.

Si pour connoître les décrets du Concile de Constance, dont on parle ici, vous consultez l'abbé Fleury, il vous en montrera un extrait dans son discours sur les libertés de l'Eglise gallicane, et vous croirez en le lisant que le Concile de Constance a parlé en général sur l'autorité des Conciles. L'extrait commence ainsi : « le Concile universel » et après il en tire cette conclusion : « ainsi le Concile de » Constance a établi la maxime de tout temps » enseignée en France que tout Pape est sou» mis au jugement de tout Concile universel » en ce qui regarde la foi, l'extinction du » schisme et la réformation générale. »

Et certes si le Concile de Constance avoit parlé en général, *le Concile universel*, il seroit évident qu'il auroit eu l'intention d'établir une maxime générale sur l'autorité des Conciles, et il n'y auroit plus de dispute. Mais en lisant les décrets du Concile de Constance, vous verrez qu'il n'a pas parlé de Concile en général, mais il a dit que ce Concile assemblé à Constance pour l'extirpation du schisme est général, qu'il représente toute l'Eglise militante, qu'il tient son pouvoir immédiatement de J. C. et que toute personne de quelque condition, état et dignité même Papale, est tenue de lui

obéir en tout ce qui concerne la foi, l'extirpation du schisme et la réformation générale de l'Eglise dans le chef et dans les membres.

Ce n'est donc pas du Concile en général qu'il est parlé en ces décrets, mais de ce Concile de Constance assemblé pour l'extirpation du schisme.

Je conviens que ce que le Concile de Constance dit concernant sa propre autorité, doit s'entendre par égalité de raison de tout autre Concile universel, puisque tous ont la même autorité; et une fois qu'on sera convenu du sens de ces décrets, ce qui s'applique au Concile de Constance, sera appliquable à un autre dans le même cas.

Une quantité de questions ont été agitées depuis long-temps sur ces décrets, je me borne à vous indiquer les principales.

Si ce Concile de Constance étoit œcuménique dans les deux sessions IV et V; plusieurs en doutent par la raison que les trois obédiences des Grégoire XII, Jean XXIII et Benoît XIII ne paroissoient pas encore réunies dans ce Concile, et que ces trois convocations au nom de ces trois Papes, que ce Concile même avoit jugées nécessaires pour ôter les doutes sur sa propre légitimité, n'avoient pas eu lieu.

Si ces décrets ont été confirmés par Martin V; on doute aussi, parce que ce Pontife dans sa bulle de confirmation ne parle que de la condamnation des erreurs de Wiclef, de Jean Hus et de Jérôme de Prague.

Enfin si ces décrets doivent s'entendre pour

le

le temps des chismes et lorsqu'on ne sait pas quel est le véritable Pape comme c'étoit alors le cas de ces trois prétendans, ou si on doit aussi les entendre des autres cas où le Pape est certain.

Vous voyez que l'assemblée de 1682 a décidé toutes ces questions, en disant que l'Eglise gallicane n'approuve pas qu'on révoque en doute l'autorité de ces décrets ou qu'on les réduise au seul cas de schisme. Elle prétend aussi qu'en ce sens ils ont été approuvés par le siége apostolique et confirmés par le Pape et par l'usage de toute l'Eglise.

Si tout cela étoit vrai, il faudroit en conclure que ces décrets dans le sens que prétend l'assemblée de 1682, ont toute la force d'une décision définitive d'un Concile écuménique. Tout chrétien seroit obligé de s'y soumettre, et ceux qui ne le feroient pas, devroient être condamnés comme réfractaires à la décision conciliaire. Cependant depuis le Concile de Constance on a toujours continué de disputer sur ces décrets et sur leur sens, et ceux-mêmes qui soutiennent la déclaration, n'oseroient condamner ceux qui pensent différemment.

Puisqu'on est encore libre de disputer, quoiqu'en dise la déclaration, je me servirai de cette liberté, non pas contre les décrets du Concile de Constance, mais contre le second article.

LETTRE XIII.

La première censure renfermée dans le second article de 1682, est contre ceux qui ôtent la force aux décrets dont nous parlons en disant que leur autorité est douteuse : *Nec probari à gallicana Ecclesia qui eorum decretorum, quasi dubiæ sint auctoritatis, ... robur infringant.*

Commençons par établir un fait qui est avoué de tous, malgré la contrariété des opinions. Il n'y a point de doute que ces décrets ont été publiés dans les sessions IV et V, lorsqu'il ne se trouvoit à Constance que des Prélats de l'obédience de Jean XXIII, qui avoit convoqué le Concile, et que les deux autres Papes Grégoire XII et Benoît XII, avec toutes leurs obédiences, non-seulement n'y étoient pas et n'y donnoient aucun consentement, mais protestoient de toutes leurs forces contre cette assemblée.

En partant de ce fait qui ne peut être contredit, ceux qui soutiennent que l'autorité de ces décrets est douteuse trouvent la plus grande facilité, et pour ainsi dire le chemin déjà fait. Ils n'ont pas besoin de s'engager dans de longues discussions, ni d'entasser une suite de preuves, ni de soutenir la légitimité d'aucun des trois Papes, qui partageoient la chrétienté. En laissant subsister la même incertitude qui

a motivé la célébration du Concile de Constance, ils n'ont qu'à tirer cette conclusion naturelle : que les sessions IV et V, n'ayant que l'autorité d'un seul Pape et de son obédience, cette autorité est douteuse, et qu'attendu l'absence et l'opposition formelle des deux autres Papes et de leurs obédiences, elle ne peut être regardée comme celle d'un Concile écuménique.

Cette conséquence étant liée avec un fait qui n'est pas sujet à dispute, c'est à ceux qui défendent l'autorité des décrets des sessions IV et V, à prouver le contraire, et c'est ici qu'ils se trouvent engagés dans une progression de preuves et de discussions qui les mènent bien loin, et par un chemin très-difficile. Pour prouver que l'absence et l'opposition des deux Papes avec leurs obédiences ne nuit pas à l'autorité des sessions IV et V, il faut soutenir que la seule obédience de Jean XXIII formoit un Concile écuménique, car autrement cette opposition auroit été plus que suffisante pour en détruire l'autorité, et d'ailleurs cette autorité ne seroit jamais celle d'un Concile écuménique, et dans notre cas se réduiroit à rien.

Mais cette obédience ne pouvoit former un Concile écuménique, si Jean XXIII qui l'avoit convoqué n'étoit pas un Pape légitime; ainsi les voilà obligés à soutenir et à prouver la légitimité de ce Pape.

Cependant Jean XXIII ne pouvoit être légitime, si Alexandre V, son prédécesseur ne

l'avoit été. Il faut donc prouver aussi la validité de son élection.

Alexandre V a été élu par différens Cardinaux des deux obédiences de Grégoire XII et de Benoît XIII dans le Concile de Pise, qui a prétendu juger et déposer ces deux Papes. Mais tout cela seroit nul si le Concile de Pise n'étoit pas écuménique; il faut donc aussi prouver qu'il l'étoit.

Voilà une longue suite de discussions et de preuves qu'il faut parcourir. Si un seul chaînon ne résiste pas au raisonnement, il entraîne la chute de tous les autres et la ruine de ces décrets. Cette observation seule avec un peu de réflexion sur l'importance et la difficulté de chaque point qu'il faut démontrer, suffit pour convaincre combien l'autorité de ces décrets est douteuse.

Mais ce qu'il y a de pis, c'est que cette progression de preuves rencontre enfin un écueil, où il faut nécessairement faire naufrage, car nous avons vu qu'on doit démontrer que le Concile de Pise est écuménique. Et comment pourra-t-on le prouver d'un Concile célébré contre la volonté des deux Papes Grégoire XII et Benoît XIII, dont un devoit être légitime, d'un Concile convoqué par des Cardinaux qui en détruisant l'autorité de leurs Papes, détruisoient leurs propres prérogatives; d'un Concile où des nations entières de la chrétienté n'étoient pas présentes; enfin pour taire beaucoup d'autres obstacles et pour tout dire en un mot, d'un Concile que l'Eglise ne reconnoît pas comme écuménique?

Tout ceci prouve l'impossibilité de soutenir l'autorité de ces décrets. Mais je veux supposer qu'un habile Théologien par un effort de génie et par de nouvelles découvertes parvienne à prouver tous ces points, qu'il nous fasse connoître ce nouveau Concile écuménique de Pise qu'il démontre la validité de la déposition des deux Papes Grégoire XII et Benoît XIII, la validité de l'élection d'Alexandre V, la légitimité de Jean XXIII; croyez-vous qu'on auroit beaucoup gagné? Je soutiens que tout cela seroit inutile, et qu'il faudroit encore démontrer que cette légitimité de Jean XXIII, étoit si bien connue et si claire à l'époque du Concile de Constance qu'il ne restoit plus de doute sur le véritable Pape, puisque dans un temps de schisme et lorsqu'il existe plusieurs Papes à la fois, il ne suffit pas qu'un d'eux soit légitime, si ces titres ne sont pas connus au point qu'il ne reste plus de doutes raisonnables parmi les chrétiens. En effet nous voyons aujourd'hui qu'on peut examiner les mémoires du temps avec plus de calme, que plusieurs Savans ont démontré que les meilleurs titres étoient ceux de Grégoire XII, qui étoit de la succession d'Urbain VI. On ne pourroit cependant en tirer la conséquence que dans ce temps-là tous les fidèles étoient obligés de reconnoître Grégoire XII, ni taxer de schismatiques ceux qui étoient dans l'obédience des autres, comme S. Vincent Ferrier qui suivoit celle de Benoît XIII. Pour voir ce qu'on pensoit à l'époque de ce schisme, con-

sultons les auteurs du temps. Je ne citerai ni le Cardinal de Torquemada ni l'apologie d'Eugène IV. Je prends pour témoins les partisans les plus zélés de Jean XXIII, ceux qui tenoient de lui la pourpre et les évêchés.

Voici le Cardinal P. d'Ailly archevêque de Chambray. Ecoutez comme il soutient son Pontife : *Licet Concilium pisanum fuerit legitimum ac canonicè celebratum, et duo olim contendentes de papatu justè et canonicè condemnati, et electio Alexandri V fuerit ritè et canonicè facta*, vous voyez qu'il ne pouvoit dire davantage en faveur de son parti; observez cependant cette clause préservative : *Prout hæc omnia tenet obedientia D. N. papæ Joannis XXIII.* Ecoutons à présent la conclusion : *Tamen duæ obedientiæ duorum contendentium probabiliter tenent contrarium, in quâ opinionum varietate non sunt minores difficultates juris et facti, quàm ante Concilium pisanum erant de justitia duorum contendentium.* Ainsi de l'aveu du Cardinal d'Ailly, même après le Concile de Pise, l'opinion des autres obédiences étoit probable, la question n'étoit pas plus éclaircie, et il n'y avoit pas moins de difficulté sur le droit et sur le fait. De Ecc. et cardinal. potest. apud Labbe ap. ad Concil. Const.

Gerson aussi partisan de Jean XXIII, soutient qu'en ce temps on ne pouvoit regarder personne comme schismatique, et voici la raison qu'il en donne : *Tota ratio fundatur in hoc quòd nunquam fuit tam rationabilis ac*

vehemens causa dubitationis in aliquo schismate sicut in isto, cujus signum evidens est varietas opinionum doctorum, et inter doctissimos et probatissimos ex utraque parte.

Enfin je prends pour témoin le Concile de Constance qui étoit certainement intéressé à soutenir sa propre autorité et la légitimité de Jean XXIII. Or ce Concile s'est soumis à recevoir un légat de Grégoire XII et a admis la bulle par laquelle ce Pape lui refusoit ouvertement le nom et le titre de Concile écuménique, éloignoit de la présidence Balthasar Cossa, nommé Jean XXIII, et faisoit une nouvelle convocation. On usa de la même condescendance envers Benoît XIII. On a beau dire que le Concile de Constance se soumit à tout cela par amour de la paix. Je le crois bien, mais je dis qu'il ne l'auroit pas fait s'il n'eût été nécessaire et si la légitimité de Jean XXIII eût été si claire qu'on le prétend. De semblables condescendances n'ont jamais été pratiquées par des Conciles dont l'autorité étoit sûre, et l'amour de la paix ne doit pas conduire un Concile à Compromettre et à détruire sa propre autorité.

Ainsi de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne peut soutenir l'autorité de ces décrets, et tout ce qu'on peut accorder, c'est de dire que leur autorité est douteuse. Je ne connois là-dessus qu'une seule objection qui mérite quelqu'examen. On dit que si d'après ces raisons on doute de l'autorité de ces décrets, on risque de mettre aussi en doute la condamnation

des erreurs de Wiclef, de Hus et de Jérôme de Prague, qui a été faite dans les sessions VIII, XIII, XIV et XV, pendant lesquelles il n'y avoit non plus à Constance que la seule obédience de Jean XXIII, et que Martin V en confirmant cette condamnation, dit qu'elle a été faite par le Concile écuménique de Constance.

Mais il est aisé de répondre que cette condamnation ne court aucun risque, puisqu'elle ne tire pas sa force des décrets des sessions susmentionnées, mais de l'adhésion postérieure du Concile lorsqu'il étoit devenu écuménique, et encore plus de la confirmation de Martin V. Ce Pape a eu raison de nommer écuménique le Concile de Constance, puisqu'il étoit tel depuis l'union de toutes les obédiences. Il faut pourtant remarquer que Martin V, pour ôter les difficultés s'est servi de cette clause: *Quod Concilium constantiense approbavit et approbat, condemnavit et condemnat*, laquelle comprend deux époques différentes du Concile.

Me voilà conduit à la seconde question qui regarde cette confirmation de Martin V. Ici encore ceux qui nient que le Pape ait confirmé ces décrets n'ont qu'à produire la bulle qui confirme seulement la condamnation des erreurs de Wiclef, de Hus et de Jérôme de Prague. C'est donc aux autres à prouver que Martin V a confirmé les décrets dont on a parlé.

Ils prétendent le prouver par un acte verbal enregistré par un des notaires du Concile.

Mais ici encore au lieu de la certitude nous ne trouvons que des doutes, car on voit par cet acte que le Pape a déclaré verbalement *se omnia et singula determinata et conclusa, decreta in materia fidei per præsens sacrum generale Concilium constantiense conciliariter, tenere ac inviolabiliter observare, et nunquam contravenire velle quoquomodo, ipsaque sic conciliariter facta approbare et ratificare, et non aliter nec alio modo.*

Comment prouver que cette formule comprend les décrets dont nous parlons? Il me paroît bien plus aisé de prouver le contraire. Je lis ici que le Pape n'approuve et ne ratifie que ce qui a été décrété *conciliariter*, et ce mot est répété une seconde fois : *Sic conciliariter facta et non aliter nec alio modo.* Ou cette clause n'a aucun sens, ou elle marque qu'il y a des choses qui ont été faites en forme conciliaire, et d'autres qui n'ont pas été faites en cette forme; et alors je suis en droit de dire que les décrets des sessions IV et V, n'ont pas été faits en forme conciliaire et que par conséquent le Pape n'a pas voulu les approuver, ce que signifie la clause : *Conciliariter facta, non aliter nec alio modo.* Si on prétend le contraire, il faudra prouver que les sessions IV et V appartiennent au Concile écuménique, et l'on retombe dans le même embarras.

En second lieu, le Pape dit qu'il approuve ce qui a été décrété *in materia fidei :* Or on sait que les matières de foi dans ce Concile se

rapportoient aux erreurs de Wiclef, de Hus et de Jérôme de Prague. Toutes les autres matières se rapportoient à l'affaire de l'union de l'Eglise, ou à celle de la réforme. Comment prouver que les décrets dont nous parlons sa rapportoient aux matières de foi? J'ai bien plus de droit de dire qu'ils appartiennent à l'objet de l'union, ou si vous voulez, à celui de la réforme. Je peux même prouver que ces décrets n'appartenoient pas du tout à la foi, car dans la même session V, après ces décrets, je lis qu'on passe à la matière de la foi : *Quibus peractis supradictus R. P. D. Electus Posnaniensis, in materia fidei et super materia joannis Hus legebat quædam avisamenta quæ sequuntur et sunt talia.* Ce passage prouve que les décrets précédens n'appartenoient pas à la matière de foi, et que cette matière regardoit les hérétiques susmentionnés.

Il est donc du moins fort douteux que ces décrets aient été confirmés par Martin V. Mais pour finir ce qui a rapport à l'autorité de ces décrets, je demanderai à ceux qui la soutiennent s'ils peuvent nier que depuis la célébration du Concile de Constance jusqu'à nos jours, c'est-à-dire depuis plus de quatre siècles, on ait sans cesse disputé et douté parmi les Catholiques sur cette autorité? c'est un fait qu'ils ne pourront nier. Et comment donc peut-on dire que cette autorité n'est pas douteuse? Une condition indispensable aux décrets des Conciles écuméniques, c'est que leur autorité ne soit pas long-temps révoquée en

doute parmi les Catholiques. Il peut arriver que les décrets et les définitions des Conciles écuméniques rencontrent des oppositions, même de la part des Catholiques, tant que les faits ne sont pas assez connus, comme cela est arrivé par rapport au cinquième et au septième Concile, et cela peut même être toléré pour quelque temps, par une prudente et charitable condescendance; mais après ce temps il est indispensable que tous les Catholiques se soumettent à leur autorité. Prétendre que ces décrets de constance sont des décrets d'un Concile écuménique, et avouer que depuis quatre siècles une grande quantité de Catholiques ont douté et doutent encore de leur autorité, ce sont deux choses qui se détruisent réciproquement. Il faut que la première soit fausse ou la seconde. Mais la seconde est un fait qu'on ne peut nier; donc la première est fausse.

D'après cela la troisième question devient inutile. Je ne m'embarrasse pas d'examiner le sens de ces décrets dès que l'autorité en est douteuse. Je vais m'entretenir uniquement du sens de ce second article.

LETTRE XIV.

Le sens que le deuxième article de la déclaration donne aux décrets du Concile de Constance est compris dans cette proposition absolue:

Le Pape est tenu d'obéir aux Conciles généraux. Mais cette proposition peut s'entendre de plusieurs manières.

Premièrement on pourroit l'entendre des Conciles tenus séparément du Pape; mais ce sens est trop mauvais et trop absurde pour le supposer à l'assemblée : un Concile n'est jamais général sans le Pape. Aussi Bossuet même qui a défendu la doctrine de la déclaration a averti dans la *Gall. orthod. Quod attinet ad synodos habitas secluso Romano Pontifice parisienses ultrò fatentur ex antiquissimis regulis absque Romano Pontifice irritas esse et nullas.* D'ailleurs l'exposition seule de l'article suffit pour écarter cette idée.

En second lieu on pourroit lui donner ce sens; que le Pape est tenu d'obéir aux décrets approuvés et sanctionnés par lui-même dans les Conciles généraux. Ce sens seroit le meilleur, et je suis convaincu que c'est dans de très-bonnes intentions que l'abbé Barruel dans son ouvrage du *Pape*, etc., s'efforce d'expliquer le second article de cette manière et s'étonne de l'extravagance de ceux qui le désapprouvent, parce qu'ils voudroient, dit-il, que le Pape restât maître de la loi après l'avoir portée lui-même, ou bien après avoir sanctionné celle des Conciles. Je me persuaderois volontiers avec l'abbé Barruel que c'est ainsi qu'on doit entendre le second article. Il faut cependant observer que quoi qu'il soit vrai de dire que personne n'est plus obligé que le Pape d'être l'exécuteur, le gardien et le défenseur des SS. Canons, ce-

pendant par rapport à la discipline, son autorité n'est jamais liée, ensorte qu'il ne puisse dispenser ou changer les lois selon les circonstances, quand la nécessité ou l'utilité l'exige. Ce pouvoir ne lui a pas même été contesté par les Pères de Bâle; *Per Concilium statuta in nullo derogant suæ potestati, quin pro tempore, loco causisque et personis, utilitate vel necessitate suadente, moderari, dispensareque possit, atque uti summi Pontificis epikeïâ, quæ ab ipso auferri nequit.* Conc. Bas. epis. 5 syn. Enfin comme la puissance de lier et de délier accordée à Pierre, a été donnée sans restriction, *Quodcumque ligaveris : quodcumque solveris;* Bossuet même ne fait pas difficulté de dire, qu'il n'y a rien que le Pape ne puisse faire par rapport aux lois ecclésiastiques, si la nécessité l'exige : *Concedimus in jure quidem ecclesiastico Papam nihil non posse, cùm necessitas id postulaverit;* def. declar. par 2. L. II. C. 20. Nonobstant cette observation, je vous dis que je serois bien aise de donner ce sens au deuxième article, mais je crois qu'on ne le peut pas, et que ce n'est pas même celui du Concile de Constance. En effet quel étoit l'objet de ce Concile? D'éteindre un malheureux schisme qui affligeoit l'Eglise depuis long-temps et contre lequel on avoit essayé inutilement d'autres remèdes. Il falloit pouvoir contraindre les trois prétendans à renoncer à leurs titres, qui étoient tous très-incertains et très-douteux, pour passer ensuite à la création d'un Pape dont on ne put con-

tester la légitimité. D'aprés les expériences faites, il n'y avoit aucun espoir qu'aucun de ces trois Papes se démit volontairement de sa dignité.

Mais si le Concile avoit dit que chacun des trois prétendans étoit tenu d'obéir aux décrets sanctionnés par lui-même; il auroit fait un décret inutile, qui ne remplissoit pas son but. Je ne crois pas non plus que ce sens soit celui de l'assemblée de 1682, parce qu'on ne se donne pas la peine de faire une déclaration pour dire une chose si simple, qui n'admet aucun doute et n'a d'autre besoin que d'être expliquée par l'observation que j'ai faite plus haut et puis je vois que les auteurs français, qui soutiennent la déclaration, en tirent la conséquence; que le Pape peut être contraint, jugé et même déposé par un Concile. Voyez le discours de Fleury déjà cité.

Il ne reste donc qu'un troisième sens qu'on puisse attribuer à la déclaration de l'assemblée de 1682, savoir; que le Pape est tenu d'obéir aux décrets d'un Concile général, quand même ils ne seroient pas approuvés et confirmés par lui. Je crois cette proposition vraie dans le cas d'un schisme, lorsque le Pape est douteux et je soutiens que c'est ce que le Concile de Constance a voulu dire. L'assemblée de 1682 l'entend absolument, même dans le cas où le Pape est certain. Comme on suppose toujours que le devoir d'obéissance dans le Pape dérive de l'autorité des Conciles généraux, on peut changer la proposition ci-dessus le *Pape*

est tenu, etc.; en une autre exacte : le Concile général a autorité sur le Pape ou bien le Concile général est supérieur au Pape.

Voilà la proposition que je dois encore réduire à des termes plus précis dans la lettre suivante, et que je tâcherai de combattre.

LETTRE XV.

Ceux qui disent : le Pape est tenu d'obéir aux décrets d'un Concile général, quand même il ne les auroit pas approuvés ni confirmés ; ou bien, le Concile général a autorité sur le Pape ; ou, il est supérieur au Pape ; ne s'aperçoivent point que ces propositions sont contradictoires dans leurs propres termes.

Je leur demanderai, si le Pape fait partie du Concile général. Ils ne pourront le nier, et même qu'il en est la partie principale, qu'il en est le chef, et que c'est lui qui par sa confirmation donne aux décrets l'autorité propre de Concile général.

Comment donc, leur dirai-je, pouvez vous appeler Concile général l'union des Evêques que vous considérez à part, faisant abstraction du Pape et les opposant même au Pape ? et comment pouvez-vous appeler décrets d'un Concile général ceux qui ne sont pas sanctionnés ou confirmés par le Pape ?

Il faut donc réduire votre proposition en d'autres termes de la manière suivante ; sup-



posant l'existence d'un Concile général, les Evêques assemblés ont l'autorité d'obliger le Pape à obéir à leurs décrets et même celle de le juger et de le déposer. Voilà l'énoncité exact de votre proposition. L'autre seroit contradictoire et absurde. Mais alors vous ne pourrez jamais prouver ce que vous prétendez.

Vous ne le pourrez pas en disant qu'il n'y a pas de plus grande autorité que celle d'un Concile général, parce qu'alors on vous répondra que les Evêques assemblés ne forment ce Concile général que par leur union avec le Pape et ici vous les supposez en opposition, et on vous répondra aussi que les décrets des Evêques n'ont pas l'autorité des décrets de Concile général sans la confirmation du Pape, et ici vous supposez qu'elle n'y est pas.

Vous ne le pourrez pas non plus en vous appuyant sur les oracles et les promesses que J. C. a faits au collége des Apôtres, parce que premièrement ces promesses ont été faites au collége des Apôtres unis à Pierre. En second lieu il ne faut pas oublier que les promesses faites au collége des Apôtres, ne détruisent pas les autres faites à Pierre seul, de sorte qu'il est resté toujours le chef, la pierre fondamentale de l'édifice, le Pasteur de tout le troupeau. Or il n'est ni selon la raison ni dans le plan de J. C. que les membres commandent au chef, que l'édifice soutienne le fondement et que le troupeau conduise le Pasteur.

Vous ne pourrez pas citer en faveur de votre opinion quelque décision de l'Eglise; vous n'avez que

que ces décrets du Concile de Constance, mais leur autorité est douteuse, et d'ailleurs c'est sur le sens de ces mêmes décrets que nous disputons.

Enfin vous supposez ce droit des Evêques sur le Pape; il faudroit le prouver par l'exercice. Seroit-il possible que depuis dix-huit siècles que l'Eglise est fondée, on ne pût trouver aucun acte qui le prouvât? où est-il donc? je vois qu'on n'a jamais parlé de cette opinion jusqu'au temps malheureux du grand schisme d'Occident. On a commencé à s'occuper de cette question vers le temps du Concile de Pise; et alors on étoit si éloigné de l'idée de soumettre le Pape à l'autorité des Evêques, que la plupart des Docteurs pour remédier à ce schisme, prenoient le parti de supposer que le Pape pouvoit devenir hérétique pour en tirer la conclusion, qu'il cesseroit alors d'être Pape, et qu'on pourroit lui faire son procès et le déposer. Cette hypothèse même prouve l'opinion qu'on avoit généralement que le Pape ne pouvoit pas être jugé. La maxime étoit générale. *Prima sedes à nemine judicatur.* C'est la réponse donnée sur la fin du sixième siècle par plusieurs Evêques à Théodorie lorsqu'il s'agissoit des accusations contre le Pape Symmaque et sur la fin du huitième à Charlemagne par d'autres Evêques des Gaules dans une cause semblable de Léon III, quoique dans l'un et l'autre cas c'étoit le Pape lui-même qui demandoit ce jugement pour faire triompher davantage son innocence et démentir la calomnie.

Nos sedem apostolicam judicare non audemus. Nam ab ipsâ nos omnes et Vicario suo judicamur. Ipse autem à nemine judicatur, quemadmodùm et antiquitùs mos fuit : sed sicut ipse summus Pontifex censuerit, canonicè obediemus. Conc. Episc. Gallic. anno. 800. Et dans le douzième siècle Jean de Sarisberg Evêque de Chartres disoit aussi : *Quis præsumat summum judicare Pontificem, cujus causa Dei solius reservatur examini? utique qui hoc attentaverit, laborare, sed nequaquàm proficere poterit. Policratic. L.* 8. Mais au cinquième siècle, S. Gélase s'étoit exprimé encore plus clairement ep. 4. Sive common. ad Faust. parlant du siége apostolique : *Non veremur ne apostolica sententia resolvatur quam et vox Christi et canonum fulcit auctoritas, ut totam potius Ecclesiam semper ipsa (sedes apostolica) dijudicet.* Et d ns la treizième lettre aux Evêques de Dardanie : *Non reticemus quòd cuncta per mundum novit Ecclesia, quoniam quorumlibet sententiis ligata Pontificum sedes B. Petri jus habeat resolvendi, ut pote quòd de omni Ecclesia fas habeat judicandi ; si quidem ad illam de qualibet mundi parte canones appellari voluerint, ab illa autem nemo appellare sit permissus.*

Je vois que le Concile de Pise pour éteindre le schisme, tanta de déposer les deux Papes Grégoire XII et Benoît XIII et fit élire Alexandre V par les Cardinaux. Il ne fit par là qu'augmenter le schisme, mettant trois Papes à la place de deux. D'ailleurs cet exem-

ple ne prouve rien dans notre question où il s'agit d'un Pape légitime et certain.

Peu d'annés après on assembla le Concile de Constance. Je veux vous accorder pour un moment que le sens de ses décrets soit tel que vous le voulez; il est sûr néanmoins que le Concile n'a pas exercé l'autorité que vous supposez. Grégoire XII renonça volontairement à sa dignité. Quant aux deux autres prétendans, sans entrer dans le détail de ce que le Concile a fait, il sera toujours vrai qu'on ne peut en tirer aucune conséquence favorable à votre opinion, puisqu'aucun des trois Papes n'avoit des titres incontestables, et ne pouvoit être regardé comme certain; et c'est d'un Pape certain que nous parlons ici, et non d'un Pape douteux.

Vous n'avez donc aucun exemple pour prouver ce droit prétendu des Evêques sur le Pape. Mais je me trompe. Un exemple existe; celui du Concile de Bâle. Il est certain que les Pères de ce Concile ont entendu les décrets de Constance comme vous le voulez et qu'ils ont essayé d'exercer ce droit contre Eugène IV, mais cet exemple ne prouve rien et condamne plutôt votre opinion.

Il ne prouve rien; car l'entreprise des Pères de Bâle n'a eu aucun effet. Ils ont prétendu déposer Eugène IV, mais il n'en a pas moins continué à être reconnu pour Pape et à célébrer avec la plus grande solennité le Concile de Florence.

Il condamne votre opinion parce que cette

entreprise n'a abouti à autre chose qu'à entraîner les Peres de Bâle, dans le schisme et l'élection de l'antipape Felix V.

D'après cela je ne puis comprendre comment Fleury avance cette maxime, comme si de tout temps elle avoit été enseignée en France. Ce qui est bien sûr, c'est qu'en France on a souvent enseigné même dans les derniers temps la maxime directement opposée, c'est-à-dire que le Pape ne peut-être jugé par aucun Concile, même général, et que son jugement est réservé à Dieu seul. J'aime à opposer à Fleury un des plus savans Théologiens de France, le célèbre P. Tomassin, qui parlant précisément du Concile Romain, où il s'agissoit du jugement du Pape Symmaque, observe qu'un Concile même écuménique doit être également convoqué et confirmé par le Pape, et par conséquent ne peut tourner contre le Pape l'autorité qu'il a de lui; que ce Concile n'en est pas moins une union des membres de l'Eglise, qui ne peut juger le chef, un troupeau qui ne doit pas juger son Pasteur; que dans ce Concile aussi bien que dans les Conciles particuliers, ce seroient toujours les inférieurs qui jugeroient leur Supérieur; qu'un tel jugement mettroit en danger tout l'épiscopat, et détruiroit tous les priviléges des autres siéges; qu'enfin il est de droit divin que le Pape ne soit jugé que par Dieu, et que le Concile ne peut rien contre ce droit. Voici ses propres mots en parlant du Concile cité Dissert. in conc. 1667. *Non auferri, sed differri de*

peccante Pontifice judicium. An ad œcumenicam usque synodum? Imo ad divinum usque examen. Æquè œcumenica synodus à Pontifice convocanda et confirmanda est; quare nec in ipsum nisi ab ipso impartitam distringet auctoritatem... Æquè œcumenica synodus membrorum collectio est, etsi longè plurium, quorum non est de suo vertice judicare... Æquè œcumenica synodus ovile et grex est, etsi numerosior; nec gregis est de pastore judicare, sed judicis. Nihilo secius in generali ac in particulari synodo ab inferioribus eminentior judicabitur; nihilo minus in generali ac in particulari synodo non episcopus, sed episcopatus ipse vacillabit, et in lacessito vertice status episcopalis ipse in discrimen vocabitur. Æquè in œcumenica synodo frustrà princeps in jus vocabitur quod ipse dederit, nec legi suæ nisi lubens subjicitur. Æquè in œcumenica synodo si primæ sedis vanescant privilegia, cæterarum prærogativæ sedium, quæ ab illa proficiscuntur et conservantur, pariter evanescent. Denique si divini juris est quod, cùm cæterorum hominum causæ per homines terminantur, sedis istius (apostolicæ) *præsulem Deus suo sine quæstione reservavit judicio, adversùs juris divini sanctionem nec œcumenica synodus dimicabit.*

On voit par ce passage que Tomassin est tout-à-fait contraire à la maxime de Fleury. Nous avons vu qu'on ne sauroit la prouver ni par l'Evangile, ni par aucune décision de l'Eglise, ni par les exemples. Mais ce qui

achève de la rendre insoutenable, c'est qu'on peut prouver le contraire, c'est-à-dire que le Pape conserve toute son autorité sur les Evêques assemblés en Concile. Nous le verrons bientôt.

LETTRE XVI.

Me voilà donc engagé à prouver cette proposition; le Pape conserve toute son autorité sur les Evêques assemblés en Concile.

Je commencerai par l'Evangile; et je n'ai qu'à vous rappeler tout ce que nous avons observé touchant le plan de l'Eglise, les oracles et les promesses de J. C.

Qu'est-ce que le Concile et son autorité? ni plus ni moins que le collége des Apôtres et son autorité. Mais dans ce collége Pierre reste toujours le chef et le Pasteur de tout le troupeau y compris les Apôtres assemblés. Donc son successeur qui est le Pape reste aussi dans le Concile le chef et le Pasteur de toute l'Eglise, y compris les Evêques assemblés.

Les promesses faites aux Apôtres sont communes à Pierre et ne détruisent pas les autres faites auparavant à Pierre seul. Parmi celles-ci il y en a de deux sortes.

Les unes, que je vois renouvelées presque dans les mêmes termes aux Apôtres : J. C. a dit à Pierre : *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; Quodcumque*

solveris etc. Aux Apotres il a dit : *Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in Cælo ; Quæcumque solveritis* etc. Mais ici la raison, la nécessité de mettre de l'accord dans ces promesses, et enfin, tous les interprètes m'enseignent, que la puissance donnée à Pierre, par cela seul qu'elle est donnée à un seul et avant tous les autres, et au chef, est bien supérieure à celle des Apôtres, qu'elle n'a point de limitation et qu'elle s'étend sur tous les Apôt.

Les autres promesses sont adressées à Pierre seul. *Tibi dabo claves regni cælorum.* Je ne cherche pas à savoir si par ces clefs on entend l'autorité du gouvernement, ou le pouvoir de la juridiction, ni si ces clefs sont communes aux Apôtres, et comment S. Optat de Milev. dit que Pierre *Claves regni cælorum communicandas cæteris solus accepit.* Il me suffit d'observer que cette promesse est adressée à Pierre seul. *Tu es Petrus... tibi dabo...* J. C. a eu ses raisons pour parler ainsi : lorsqu'il a voulu adresser les mêmes promesses aux Apôtres, il l'a fait; cette différence de langage me prouve d'autant plus qu'il a donné à Pierre un pouvoir différent et particulier.

Pasce agnos meos, pasce oves meas. Mais quels sont ces agneaux, quelles sont ces brebis. S. Bernard me répond que tous les agneaux et toutes les brebis sont confiés à Pierre, que qui ne distingue rien, n'excepte rien. Tous les pères et les interprètes me disent que par ces mots Pierre est devenu Pasteur des Pasteurs et que les Apôtres mêmes font partie de son troupeau.

Si l'autorité de Pierre est supérieure à celle des Apôtres, et s'il la conserve dans le collége des Apôtres, on doit tirer la même conséquence pour l'autorité du Pape sur les Evêques assemblés en Concile.

Tous ces témoignages de l'Evangile sont pris dans le sens propre et littéral, qu'on doit suivre dans l'Ecriture Sainte toutes les fois qu'il n'en résulte aucune opposition à la foi, qui nous oblige de recourir aux sens mystiques et figurés; mais ce n'est pas le cas présent; car le sens propre et littéral est conforme à la doctrine de l'Eglise et à la plus commune interprétation des Pères, dont je crois inutile de vous apporter ici une quantité de passages, la chose étant assez connue.

Après les témoignages de l'Evangile, je passe à vous prouver ma proposition par les décisions de l'Eglise. Je me borne à la définition du Concile de Florence : *Definimus sanctam apostolicam sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse S. Petri principis Apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput et omnium Christianorum patrem et doctorem existere, ipsi in B. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam à D. N. C. J. plenam potestatem traditam esse, quemadmodùm etiam in gestis œcumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur.* Ex. litt. union. Græc. incipien. *lætentur cœli* et in sess. ult. Conc. Florent.

Si le Pape est le chef de toute l'Eglise, le père de tous les chrétiens, et s'il tient de J. C. la puissance pleine d'être le Pasteur de toute l'Eglise, de la conduire et de la gouverner, on ne pourra pas douter qu'il n'ait cette même autorité sur les Evêques assemblés en Concile, autrement cette puissance ne seroit ni pleine, ni sur toute l'Eglise.

Cette définition du Concile de Florence est décisive dans notre question, d'autant plus qu'elle a été faite apres les décrets de Constance et les entreprises des Pères de Bâle.

Aussi il faut dire la vérité, et que cette définition déplaît souverainement à ceux qui soutiennent la doctrine de ce second article, et l'abbé Fleury a le courage de dire qu'au Concile de Trente les Prélats français refusèrent de déclarer l'autorité du Pape dans les termes de la définition du Concile de Florence. J'ai de la peine à le croire, d'autant plus qu'il n'y avoit aucun besoin d'une nouvelle déclaration après qu'on l'avoit déjà faite : mais quoiqu'aient pu dire ces Prélats, comme il suppose, dans le Concile de Trente, rien ne peut empêcher que le Concile de Florence ne soit reconnu pour écuménique, et que sa définition ne soit reçue et respectée par tous les orthodoxes.

Je prouverai en troisième lieu cette autorité du Pape par son exercice et par le langage des Conciles généraux. Mais en voilà assez pour aujourd'hui.

LETTRE XVII.

Pour ne pas parcourir deux fois la suite des Conciles, je mettrai ensemble les preuves tirées tant de l'exercice de l'autorité du Pape que du langage des Conciles.

Et premièrement il seroit trop long de vous citer toutes les lettres synodiques des Pères, en commençant par les Conciles tenus en Orient, pour demander au Pape la confirmation de leurs décrets ; vous verriez qu'ils la demandent comme une sanction qui donne toute la force aux actes conciliaires.

Au Concile d'Ephèse, le troisième écuménique, le Pape S. Célestin chargea S. Cyrille d'Alexandrie de procéder à la déposition de Nestorius, qui fut faite dans ce Concile. Ecoutez ce que les Pères en disent dans leur sentence : *Coacti per Sacros Canones et epistolam SS. patris nostri et comministri Celestini Romanæ Ecclesiæ episcopi lacrymis subindè perfusi ad lugrubem hanc contrà eum (Nestorium) sententiam venimus.*

De même dans celui de Calcédoine, le IV écuménique, le Pape S. Léon par ses légats déposa Dioscore. Voici la sentence des légats : *SSmus. et Bmus. archiepiscopus magnæ et senioris Romæ Leo. per nos et per præsentem synodum unà cum ter Bmo. et omni laude digno Petro apostolo, qui est petra et crepido Catholicæ Ecclesiæ et rectæ fidei fundamentum, nudavit*

eum (Dioscorum) tam episcopatûs dignitate, quàm etiam et omni sacerdotali alienavit ministerio.

Dans ce même Concile S. Léon après avoir absout Théodoret de l'accusation de Nestorianisme, lui rendit le grade et la dignité épiscopale. Ainsi, les juges du synode le firent rentrer et siéger parmi les Pères du Concile : *Ingrediatur et R$^{mus.}$ episcopus Theodoretus ut sit princeps synodi, quia restituit ei episcopatum SS$^{mus.}$ archiepiscopus L$^{eo.}$*

Mais presque tout dans ce Concile a été fait par S. Léon, de sorte que les Pères en demandant la confirmation, lui écrivirent que par rapport à ses décrets ils y avoient adhéré comme à ceux de leur chef; et que pour les autres, où ils avoient présumé son consentement, ils le prioient de suppléer par son autorité à celle de ses enfans. Voyez cette lettre dans les actes du Concile.

Et ne croyez pas que S. Léon en confirmât tous les canons. Il en cassa le vingt-huitième où on avoit donné le second rang à l'Evêque de Constantinople au préjudice des Patriarches d'Alexandrie et d'Antioche et contre les canons du Concile de Nicée. Ecoutez ce qu'il en écrivit à l'Impératrice S. Pulchérie : *Consensiones verò Episcoporum, sanctorum canonum apud Nicèam conditorum regulis repugnantes, unitâ nobiscum vestræ fidei pietate, in irritum mittimus et per auctoritatem B. Petri Apostoli, generali prorsùs definitione cassamus.* Epist. Leon. ad Pulch. Aug. Ce canon resta sans

effet, jusqu'à ce que les successeurs de S. Léon; mais long-temps après, lui accordèrent leur approbation.

Vous pourriez voir d'autres exemples de l'autorité exercée par le Pape Agaton dans le VI Concile, par Adrien I dans le VII, par Nicolas I et par Adrien II dans le VIII, qui obligea tous les Evêques à signer la célèbre formule du Pape Hormisdas; mais je parlerai de ces Conciles dans une autre occasion.

Il seroit inutile de citer les autres Conciles tenus en Occident, où presque tout se faisoit par le Pape, comme dans ceux de Latran, de Lyon et de Vienne.

Je ne dois cependant pas oublier la profession de foi de l'Empereur Michel Paléologue et de plusieurs métropolitains par laquelle les Grecs ont été réunis à l'Eglise dans le second Concile de Lyon. On y lit : *Ipsa quoque S. Romana Ecclesia summum et universum primatum et principatum super universam Ecclesiam Catholicam obtinet, quem se ab ipso domino in B. Petro Apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit... et eidem omnes Ecclesiæ sunt subjectæ, ipsarum prælati obedientiam et reverentiam huic debent.* Or comment pourroit-on concilier le sens du second article avec cette primauté et principauté plénière et souveraine sur toute l'Eglise Catholique; avec cette plénitude de puissance à laquelle toutes les Eglises et leurs Prélats sont

soumis? Voilà ce que le Concile de Lyon a fait professer aux Grecs pour les réunir à l'Eglise.

Je parlerai aussi de celui de Constance. Dans la condamnation des erreurs de Wiclef et de Jean Hus, parmi les interrogations adressées à ceux qui se disposoient à rentrer dans l'Eglise, on voit celle-ci : *Utrum credat quòd Papa canonicè electus qui pro tempore fuerit, sit successor B. Petri habens supremam auctoritatem in Ecclesiâ Dei.* Si ce Concile avoit eu l'intention de déclarer que le Pape certain et légitime est tenu d'obéir au Concile dans le sens de ce second article, il n'auroit jamais dit qu'il a l'autorité suprême dans l'Eglise, car ce mot n'admet pas une autre autorité supérieure.

J'ai déjà parlé du Concile de Florence. Enfin le Concile de Trente parlant du Pape emploie souvent ces expressions ; *Pro supremâ potestate sibi in Ecclesiâ traditâ. Suæ supremæ sedis auctoritate ; universalis Ecclesiæ administratio ; quam sollicitudinem universæ Ecclesiæ debet.* Et dans les chapitres de la réforme il a l'attention d'ajouter ; *Ut in his omnibus salva semper auctoritas sedis apostolicæ sit et esse intelligatur.* Je ne crois pas devoir m'étendre davantage sur ce second article.

LETTRE XVIII.

Troisième article.

Je dirai peu de chose de ce troisième article quoique je le regarde comme le plus pernicieux de tous dans ses effets et dans ses suites. Le voici : *Hinc apostolicæ potestatis usum moderandum per canones spiritu Dei conditos et totius mundi reverentiâ consecratos. Valere etiam regulas, mores et instituta à regno et Ecclesiâ gallicanâ recepta, patrumque terminos manere inconcussos; atque id pertinere ad amplitudinem sedis apostolicæ ut statuta et consuetudines tantæ sedis et Ecclesiarum consuetudine firmata propriam stabilitatem obtineant.*

Il faut observer qu'il ne s'agit pas ici d'une règle donnée au Pape pour la direction de sa conscience, dont l'assemblée de 1682 n'étoit pas chargée, aussi n'est-ce pas au Pape qu'elle parle; c'est à la France.

Je sais qu'il y a des cas où la charité et même la justice nous font un devoir de donner des conseils et des avertissemens à nos Supérieurs. Il faut alors remplir ce devoir avec toute la prudence et tout le respect convenable, et sans jamais compromettre leur autorité vis-à-vis de ceux qui leur sont subordonnés. Que diroit-on d'un état dans lequel une province

s'aviseroit de faire une déclaration, qu'on doit modérer l'usage du pouvoir souverain selon les lois de la justice et pour le bien des sujets. Tout cela est vrai. Mais cette déclaration n'annonceroit-elle pas de mauvaises dispositions dans ceux qui l'auroient faites.

Pour ne pas se tromper dans le sens de cet article, il est nécessaire de ne pas perdre de vue sa liaison avec l'article précédent, laquelle est marquée par ces mots : *Hinc apostolicæ potestatis usum moderandum per canones.* Cette liaison avec l'article second dont on fait descendre celui-ci comme une conséquence, rend le sens de cette proposition tout-à-fait différent de celui dans lequel les Théologiens et les Papes eux-mêmes peuvent avoir parlé soit en ces termes, soit en d'autres équivalens; car on peut bien dire que les Papes doivent régler l'usage de leur puissance selon les canons, dont ils sont les exécuteurs, les gardiens et les défenseurs, de même que les Rois et les Souverains doivent se conformer aux lois de l'Etat et à celles portées par eux-mêmes, mais quand à la force directive, comme s'expriment les Théologiens, et non quant à la force coactive, de sorte qu'ils puissent être obligés par une puissance supérieure, ce qui seroit contraire à l'idée de puissance souveraine. Or la liaison de ce troisième article avec le précédent qui établit la supériorité du Concile, ou plutôt, comme nous l'avons observé, des Evêques assemblés en Concile, sur le Pape, donne à cette proposition un sens bien diffé-

rent, savoir, que le Pape peut-être obligé par ces Evêques à l'observance des canons, ce qui détruit la primauté du chef de l'Eglise, et renverse le dessein de la Hiérarchie et du gouvernement établi par Jésus-Christ. Cette distinction a été très-bien remarquée par le savant Card. Orsi, dont je crois fort à propos de citer un passage, de Rom. Pont. auct. lib. 7. c. 2. *Hoc porrò unum in præsenti capite observo, hujus effati quo tertius gallicanæ declarationis articulus continetur : apostolicæ potestatis exercitium et usum canonibus moderandum ; auctorem laudari Joannem Gersonem. Nec sanè immeritò, si ad eum sensum respiciatur de quo inter nos et gallicanos Theologos disceptatio est. Quanquam enim id semper Romanis Pontificibus persuasum fuerit, nempe ad canonum normam dirigendam esse Ecclesiæ gubernationem, primus tamen Gerson aut inter primos hanc legem seu generalem propositionem ex superiore generalium Conciliorum auctoritate derivarit. Nemo enim Theologorum unquam dubitavit canonum directioni subjectos esse Romanos Pontifices, quemadmodùm et principes summi suis et reipublicæ legibus obnoxii sunt, quo ad vim pertinet directivam, licet ad eorum observantiam, cùm summi sint, cogi à superiòre potestate non possint.* Vide S. Thom. 1. 2. qu. 95. art. 5. ad 3. *Atque idem de Romanis Pontificibus constanter affirmamus. Cùm enim summum in Christiana Republica fastigium teneant, compelli ad canonum observantiam superiore auctoritate*

non

non possunt : ad eorum tamen custodiam et tuitionem naturali ac divino jure tenentur. Gersonianum itaque illius propositionis sensum improbamus, atque illa imprimis nobis improbandi suppetit ratio, quòd ejus auctor Gerson perhibetur, cujus adeò opinionis non nisi sub initium sæculi XV *inter Catholicos semina jacta sunt. Novimus autem ex Tertulliano* l. de Præs. c. 13. *id esse dominicum et verum quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum quod sit posterius immissum.*

S. Damase en écrivant à Aurele de Carthage s'est servi de ces expressions : *Norma sanctorum canonum qui sunt spiritu Dei conditi et totius mundi reverentiâ consecrati fideliter à nobis est scienda, et diligenter tractanda, ne quovis modo SS. Patrum statuta absque inevitabili necessitate, quod absit, transgrediantur.* Dans ces expressions il n'y a certainement rien à blâmer.

Je ne crois cependant pas que ces mêmes expressions soient également sans reproche dans cet article, premièrement parce que, comme on vient de l'observer, le sens est ici différent de celui de S. Damase. Secondement ce Saint a du moins ajouté la clause : *Absque inevitabili necessitate* au lieu qu'ici les expressions sont générales, sans exception ni limitation, ce qui feroit penser qu'on refuse au Pape tout pouvoir de dispenser et changer les canons, ce qui ne lui a pas même été contesté par les Pères de Bâle. Enfin dans une pièce comme cet article, je pense qu'on auroit mieux

fait de laisser les expressions de S. Damase à leur place, et désigner clairement les canons des Conciles généraux. L'article n'auroit pas donné lieu à de mauvaises interprétations, comme si les canons qu'on reconnoît dictés par l'esprit de Dieu ne pouvoient jamais être changés, ce qui n'est pas vrai en général des canons disciplinaires dont on parle ici; car plusieurs règlemens de discipline n'ont pas une bonté absolue, mais relative aux circonstances des temps et des lieux, ce qui les rend variables de leur nature. Ainsi, par exemple, on ne doit pas moins reconnoître l'esprit de Dieu dans la loi qui obligeoit les laïcs à la Communion sous les deux espèces au temps des Manichéens, que dans l'usage présent de l'Eglise qui ne permet pas aux laïcs du rite latin l'usage du Calice, comme aussi dans la discrétion de la même Eglise qui laisse subsister cet usage parmi les chrétiens d'autres rites. La conduite et la manière de s'exprimer de plusieurs feroit soupçonner qu'ils mettent une différence entre les canons des anciens Conciles et la discipline actuelle de l'Eglise. Du moins on s'est souvent servi de ce prétexte pour résister à l'autorité de l'Eglise, en opposant aux lois présentes, qui sont les seules en vigueur, d'anciens canons qui n'obligent plus, et en prétendant que ceux-là étoient dictés pas l'esprit de Dieu et consacrés par la vénération de l'univers.

Le sens de cet article devient encore plus mauvais dans la seconde partie, concernant les

règles, coutumes et usages de l'Eglise gallicane. Soit qu'elles prennent leur source dans des priviléges ou dans une prescription légitime, l'exposition de l'article insinue que le Pape ne peut y apporter aucun changement, même pour des raisons de nécessité ou d'utilité, puisqu'on ajoute : *Patrumque terminos manere inconcussos*. Les explications qu'on donne paroissent ne reconnoître d'autre juge que l'Eglise gallicane elle-même, de sorte qu'elle ne soit pas obligée d'obéir au Pape. Voilà l'expression de Bossuet Def. cler. gal. part. 2 l. 11. c. 12. *Id sibi præ aliis Ecclesia gallicana vindicat ut jure communi regatur, id est, quoad fieri liceat, jure antiquo, à quo dimoveri invita non possit.* C'est pour cette raison, je crois, qu'on a donné à ces usages le nom de libertés gallicanes.

On pourroit faire beaucoup d'autres réflexions sur cet article, mais je ne veux pas m'y arrêter davantage. Ce que j'ai dit sur l'article précédent peut en grande partie s'appliquer à celui-ci qui en est une conséquence.

LETTRE XIX.

Quatrième article.

Les oracles et les promesses de J. C. qui nous ont conduit dans l'examen du plan de l'Eglise par rapport à son autorité et à son

gouvernement, nous conduiront aussi dans nos recherches sur l'enseignement de l'Eglise par rapport à la prodication et à la conservation de la foi.

Je vois encore ici trois sortes de promesses, et il faut que je m'en tienne à cette grande maxime : que toutes les paroles de J. C. doivent s'accomplir dans tous les temps et de la manière qu'il les a prononcées. *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt.* Il me faudra avoir toutes ces promesses présentes à l'esprit, n'en oublier aucune, mais faire ensorte que je les voie toutes accomplies.

Et voilà comme une pierre de touche pour faire l'essai de tous le systèmes, de tous les plans qu'on pourroit imaginer par rapport à l'enseignement de la foi que J. C. a placé dans son Eglise. Si dans un plan je ne trouve pas vérifiées toutes les promesses de J. C., quand il n'en resteroit qu'une seule sans être accomplie, dès lors je dirai que le plan n'est pas exact. Mais au contraire si je trouve que toutes ces promesses et chacune d'elles sont vérifiées et de la manière qu'ils les a prononcées, alors je puis être sûr que c'est le plan que J. C. nous a donné.

Je vois donc trois sortes de promesses touchant l'enseignement de la foi ; les unes faites à Pierre, les autres faites au collége des Apôtres, et d'autres qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise.

J. C. a dit à Pierre seul en présence des Apôtres ; » Simon, Simon, voilà que Satan a

demandé de vous cribler; » C'est-à-dire de cribler Pierre et les Apôtres, *ut cribaret vos;* c'est un danger commun à tout le collége des Apôtres; et quel sera le secours que J. C. a préparé, le voici; » Mais j'ai prié pour toi; » *Ego autem rogavi pro te;* afin que ta foi » ne manque jamais, et après ta conversion tu » dois affermir tes frères. *Confirma fratres » tuos.* » Cette promesse regarde l'enseignement de la foi. Une autre promesse, qui a le même objet, comme il est évident, et comme je le prouverai dans la suite, est contenue dans ces paroles; » tu es Pierre et sur cette pierre » je bâtirai mon Eglise et les portes de l'enfer » ne prévaudront pas contre elle. » Enfin, une autre promesse sur le même objet est comprise dans le devoir qu'il a imposé à Pierre en lui disant; » Sois le Pasteur de mes ag- » neaux, le Pasteur de mes brebis. » *Pasce agnos meos, pasce oves meas.* Voilà les promesses faites à Pierre seul.

Il y en a d'autres faites à tout le collége des Apôtres y compris Pierre qui en étoit le chef et le Pasteur : » Allez, prêchez l'Evangile » à tout l'univers, enseignez à toutes les na- » tions à observer mes commandemens. Je » vous enverrai le Saint-Esprit, qui vous en- » seignera toute vérité. Voilà que je suis avec » vous jusqu'à la consommation des siècles. » Dans ces promesses faites au collége des Apôtres, si je veux saisir tout l'ensemble du plan, il faut que je ne perde pas de vue deux observations. La première, que non-seulement elles

sont communes à Pierre qui étoit dans ce collége; mais encore qu'elles sont faites à ce coll ge en tant qu'il est uni à Pierre déjà nommé pour son chef et son Pasteur. La seconde, que ces promesses ne doivent pas détruire les autres faites à Pierre seul, mais plutôt s'accorder avec elles.

Enfin il y a des promesses qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise. » Sur cette » pierre je bâtirai mon Eglise et les portes de » l'enfer ne prévaudront pas contre elle » ce qui peut s'entendre qu'elles ne prévaudront pas contre la pierre, sur laquelle est bâtie l'Eglise, ou contre l'Eglise : et cela revient au même comme je vous le montrerai plus tard. » Voilà que je suis avec vous jusqu'à la » consommation des siècles. Les brebis écou- » tent la voix du Pasteur et le suivent, parce » qu'elles connoissent sa voix. Mes brebis » écouteront ma voix, et il n'y aura qu'un » seul bercail et un seul Pasteur. » On doit rapporter au même objet la prière de J. C. après la dernière cène non-seulement pour ses Apôtres, mais encore pour tous ceux qui devoient croire à l'Evangile; » afin que tous » soient une seule chose comme vous, mon » Père, en moi, et moi en vous, qu'eux aussi » soient une seule chose en nous; qu'ils soient » une seule chose comme nous; *Ut omnes » unum sint sicut tu, Pater, in me et ego in » te, ut et ipsi in nobis unum sint. . . . Ut » sint unum sicut et nos unum sumus.* » Or le principal objet de cette union est l'unité

de la foi; *Unus Dominus*, *una fides*, *unum baptisma*.

Réunissons toutes ces promesses et tâchons d'en faire résulter le plan sur lequel est établi l'enseignement de la foi. Souvenons-nous que ce plan doit embrasser toutes les promesses et être d'accord avec l'accomplissement de toutes et de chacune d'elles. Mais je trouve déjà ce plan tout fait par les paroles de J. C.

Il s'élève des questions sur la foi, je cherche une autorité enseignante pour m'éclairer. Voilà que j'entends la voix de Pierre, qui prononce son jugement ici, je demande puis-je craindre quelqu'erreur dans ce jugement? Pour former un tel doute, il faudroit oublier que c'est en vain que Satan a demandé de cribler les Apôtres; car J. C. a prié pour Pierre, afin que sa foi ne manque pas. Je ne peux pas craindre non plus que J. C. ait manqué son but, lorsqu'il a choisi Pierre pour affermir ses frères, lorsqu'il l'a choisi pour la pierre sur laquelle il a bâti son Eglise; il a promis que les portes de l'enfer ne prévaudroient pas contre elle, ce qui affermit également la pierre et l'édifice, puisque si la pierre venoit à chanceler, l'édifice ne seroit pas solide non plus; enfin, J. C. n'a pas manqué son but, en le choisissant pour Pasteur des agneaux et des brebis. Si le Pasteur s'égaroit, irois-je demander aux brebis quel est le chemin du salut?

J'entends la voix du collége des Apôtres. Quand je dis la voix du collége des Apôtres, la voix de pierre y est aussi, et même c'est la

voix de leur chef et de leur Pasteur. Ici, demanderai-je encore, puis-je craindre quelqu'erreur dans ce jugement? eh! ne voyez-vous pas que j'ai pour me rassurer, les mêmes promesses faites à Pierre, et de plus toutes celles qui ont été faites au collége des Apôtres?

Mais ici vous pourriez me faire deux questions. La première est celle-ci : n'êtes-vous pas plus sûr dans le dernier cas, où vous avez pour garant les promesses faites à Pierre et de plus celles qui ont été faites aux Apôtres, que dans le premier, où Pierre seul auroit parlé et où vous n'auriez que les promesses qui lui ont été faites?

Avant de vous répondre; permettez-moi de vous demander, s'il peut y avoir une assurance plus grande que celle qui dérive d'une promesse de Dieu? vous me répondrez sans doute qu'une promesse de Dieu donne la plus grande assurance qu'on puisse imaginer; et moi je vous ajoute qu'une seule promesse de Dieu ne me donne pas moins d'assurance que cent promesses de sa part. Je suis convaincu que quand Dieu daigna multiplier ses promesses à Abraham, il ne le fit que pour s'accommoder à la foiblesse des hommes. Car de la part de Dieu une seule promesse a tant de stabilité et de sûreté, qu'il ne peut y en avoir de plus grande. Ne croyez pas cependant que ces promesses faites au collége de Apôtres soient inutiles, parce que non-seulement elles ont pour objet de raffermir notre foiblesse, mais encore elles ont un autre but particulier, que je vous montrerai dans la suite.

Quant à la seconde question, je ne veux pas que ce soit vous qui me la fassiez, parce qu'elle est absurde. Je la fais moi-même uniquement pour éclaircir nos recherches. Cette voix du collége des Apôtres peut-elle être différente de la voix de Pierre? vous sentez tout de suite l'absurdité de la question, parce que la voix de Pierre ne peut pas se séparer de la voix de ce collége. On ne peut pas non plus supposer cette différence. Car alors il y auroit deux voix, l'une seroit celle de Pierre, qui est le chef, et l'autre la voix des Apôtres qui sont les membres du collége; cette voix ne pourroit donc pas s'appeler la voix du collége des Apôtres.

On pourroit peut-être faire plutôt une autre question qui elle-même ne vaut pas grand' chose. Peut-il arriver que la voix de Pierre reste seule, isolée et différente de la voix de tous les Apôtres? je réponds que cela n'est pas possible, et j'ai pour garant de ma réponse les promesses faites à Pierre; au collége des Apôtres et celles qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise.

A Pierre, parce que dans cette supposition il cesseroit d'être la pierre fondamentale, car une pierre isolée ne peut pas s'appeler le fondement; il cesseroit aussi d'être Pasteur, car le Pasteur suppose un troupeau.

Au collége des Apôtres, parce que cette supposition ne peut pas s'accorder avec les promesses. En effet j'entends d'un côté une promesse à Pierre que sa foi ne manquera pas,

de l'autre côté une promesse aux Apôtres ensemble y compris Pierre, que J. C. sera avec eux jusqu'à la consommation des siècles, que le Saint-Esprit leur enseignera toute vérité. C'est Dieu qui a fait toutes ces promesses; c'est Dieu qui assure la foi de Pierre, c'est Dieu qui promet sa présence et l'assistance du Saint-Esprit aux Apôtres. Mais Dieu ne peut pas être contraire à lui-même. Le Saint-Esprit est l'esprit de vérité; la vérité est une; un seul Dieu, une seule foi. *Unus Dominus, una fides.*

Il ne peut donc pas y avoir ici deux voix différentes, mais une seule voix; la voix de la vérité et de la foi.

Enfin les promesses qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise; car dans cette supposition l'Eglise seroit séparée de la pierre fondamentale, les portes de l'enfer prévaudroient. J. C. auroit abandonné son Eglise; les brebis ne suivroient plus, n'écouteroient plus le Pasteur, et on ne trouveroit plus cette unité pour laquelle J. C. a prié son père éternel.

De tout ceci je tire cette conséquence : l'enseignement de Pierre par rapport à la foi n'est jamais sujet à l'erreur, n'est jamais différent ni séparé de l'enseignement du collége des Apôtres, et ces deux enseignemens n'en font qu'un.

J'espère que le peu que j'ai écrit dans cette lettre vous suffira pour sentir la vérité de cette conséquence; mais vous la verrez sortir avec

plus d'éclat, lorsque je la développerai en détail dans l'examen que je vais bientôt faire du quatrième article.

En attendant vous avez dans cette conséquence le plan de l'enseignement de la Foi que J. C. a placé dans son Eglise. Vous pouvez soumettre cette conséquence ou plutôt ce plan à l'épreuve que je vous ai indiquée, et vous verrez qu'il embrasse toutes les promesses de J. C. sans en laisser aucune qui n'ait son accomplissement.

Alors vous n'aurez qu'à mettre à la place de Pierre, son successeur qui est le Pape ; à la place du collége des Apôtres, le corps des Evêques de l'Eglise Catholique soit dispersés soit rassemblés en Concile, mais toujours unis au Pape.

En lisant l'Histoire ecclésiastique et notamment ce qui concerne les Conciles et les hérésies, vous aurez la satisfaction de voir ce plan s'exécuter à la lettre ; vous verrez quelquefois une quantité plus ou moins grande d'Evêques, qui ne sont pas d'accord avec le jugement de Pierre et du corps épiscopal qui ne font ensemble qu'un seul jugement et un seul enseignement, mais ce malheur qui peut arriver et que J. C. a prédit, ne portera aucune atteinte ni aucun changement au plan et aux promesses de J. C. ; car l'enseignement, le jugement de Pierre ne sera jamais seul et isolé, mais il aura toujours avec lui une partie des Evêques. Cette partie unie au successeur de Pierre, formera le véritable corps épiscopal

de l'Eglise Catholique, celui qui succède aux droits et aux promesses qui appartiennent au collége des Apôtres. Les autres Evêques qui sont dissidens, ou se soumettront à ce jugement et alors ils feront partie du même corps, ou s'ils refusent de se soumettre, ils n'y appartiendront plus. Dans tous les cas sera vérifié l'oracle de J. C. qu'il n'y aura qu'un seul bercail et un seul Pasteur; *Fiet unum ovile et unus Pastor.*

LETTRE XX.

L'OUBLI de cette grande maxime qu'il faut embrasser toutes les promesses de J. C. sans en laisser une seule qui ne soit pas vérifiée, a fait naître la question absurde de la supériorité du Pape ou du Concile général, dans laquelle soit qu'on tienne l'affirmative ou la négative, on est conduit à cette conclusion : le Pape est supérieur au Pape.

Le même oubli a répandu aussi de grandes ténèbres sur la question de l'infaillibilité du Pape. Car plusieurs de ceux qui ont soutenu l'infaillibilité, ont traité la question, comme s'ils supposoient un cas, où le jugement du Pape reste seul et isolé, ce qui est contraire aux promesses de J. C. et ceux qui l'ont attaquée, ont exalté à leur tour l'infaillibilité de l'Eglise; supposant que son jugement peut être en opposition avec celui du Pape, ne voyant pas qu'alors ce jugement ne pourroit

plus s'appeler jugement de l'Eglise, dont celui du Pape ne peut pas se séparer.

Avant d'aller plus loin, il est bon que je vous prévienne que ceux qui traitent cette question, prennent le mot *Eglise* dans la signification de l'Eglise enseignante, c'est-à-dire du corps des Evêques unis au Pape. C'est dans cette signification que je prendrai moi-même désormais ce mot.

Ce qui a fait penser à quelques-uns que l'infaillibilité du Pape n'étoit pas certaine, ce sont les ténèbres qu'on a répandues sur cette question; et certes, tant qu'on l'embrouillera, on pourra disputer. Si ceux qui soutiennent l'infaillibilité du Pape, parlent de la supposition que son jugement soit en opposition avec celui de l'Eglise pour décider lequel des deux doit prévaloir, ils bâtissent sur une hypothèse qui se détruit d'elle-même et qui d'ailleurs est contraire à toutes les promesses de J. C.

Mais cela n'empêche pas que l'infaillibilité du Pape ne soit très-certaine, et au point que ceux-mêmes qui la nient, sont forcés d'en convenir, si on les oblige à s'expliquer.

Je leur demanderai : croyez-vous à l'infaillibilité de l'Eglise? ils me répondront tout de suite : eh! qui peut en douter? dès que l'Eglise a parlé, il n'y a plus de doutes ni de questions. Et bien, ajouterai-je, dans cette voix de l'Eglise, comptez vous la voix du Pape? s'ils sont Catholiques, il devront répondre que oui. Mais cette voix du Pape, pouvez-vous la séparer de la voix de l'Eglise? répondez oui ou non.

Si vous répondez oui, alors je vous dis que

la voix qui reste, n'est plus la voix de l'Eglise; de même que séparant la voix de Pierre de celle du collége des Apôtres, la voix qui reste est la voix des membres de ce collége, mais jamais la voix du collége, ainsi si vous séparez la voix du chef de l'Eglise de la voix de l'Eglise, la voix qui restera sera la voix des membres de l'Eglise, mais jamais la voix de l'Eglise.

Si vous répondez non, alors je continue. Ou la voix du Pape sera différente, ou elle sera la même que celle de l'Eglise. Si elle est différente, c'est comme si elle étoit séparée. Ce ne sera pas une seule voix, mais deux voix différentes; l'une sera la voix du chef de l'Eglise, et l'autre la voix des membres de l'Eglise, mais jamais la voix de l'Eglise. Il faut donc que la voix de l'Eglise, pour être telle, soit la même que la voix du Pape, vous ne pouvez donc croire à l'infaillibilité de l'Eglise, sans croire à l'infaillibilité du Pape.

Mais, direz-vous, ce n'est pas ainsi que je l'entends, je crois bien que la voix de l'Eglise et la voix du Pape finiront par être une seule voix. Mais en attendant il peut arriver que le Pape fasse une décision sur un point de foi, et que l'Eglise décide d'une autre manière. Comme l'Eglise est infaillible, parce qu'elle est dirigée par l'assistance du Saint-Esprit que J. C. lui a promise, vous verrez alors que le Pape sera ramené à la décision de l'Eglise; et alors le jugement qui sera porté sera un seul et même jugement.

Je vous entends; mais n'allez pas si vite dans vos conclusions, parce que je ne pourrois pas vous suivre. Vous faites donc la supposition que le Pape a décidé une question de foi, et que l'Eglise la décidera différemment. Avant de tirer la conclusion, examinons un peu.

Je déclare d'avance que ce n'est que pour m'accommoder à votre raisonnement, que je me vois obligé de supposer que le jugement du Pape soit seul, isolé et différent de celui de tous les Evêques. Car vous sentez bien que si le Pape avoit dans son sentiment un nombre plus ou moins grand d'Evêques, ce seroit dans ce nombre d'Evêques unis au Pape que je trouverois l'Eglise et son jugement.

Il faut donc supposer le Pape seul avec sa décision d'un côté, et de l'autre tous les Evêques avec une autre décision. Avant de tirer la conclusion, voyons un peu qui, des Evêques ou du Pape, auroit plus de droit de ramener les autres à son jugement.

Si vous dites que ce sont les Evêques, qui ont ce droit, parce que l'Eglise est infaillible et que l'assistance du Saint-Esprit lui est promise, je vous prierai de faire attention que ces Evêques ne sont pas l'Eglise, lorsqu'ils ne se trouvent pas unis au chef de l'Eglise, et que leur jugement n'est pas celui de l'Eglise, lorsqu'il n'est pas uni avec le jugement du Pape; que ces Evêques n'ont plus aucun droit ni à l'infaillibilité ni à l'assistance du Saint-Esprit, puisque ces promesses de J. C. ont été faites au collége des Apôtres unis à Pierre,

et que ces promesses ne détruisent pas les autres faites à Pierre seul.

Au contraire dans la supposition dont vous avez parlé, je pourrois plutôt faire valoir les droits du Pape, pour ramener les Evêques à son jugement, parce qu'il est plus dans l'ordre que le chef ramène les membres, et le Pasteur des brebis, et parce que le Pape auroit toujours en sa faveur les promesses faites à Pierre seul. Mais ne craignez rien; je ne veux tirer aucun avantage du cas que vous supposez. Je dis même que ce cas est impossible, parce qu'il est contraire à toutes les promesses de J. C. Je soutiens que le jugement du Pape ne sera jamais seul et isolé et qu'il aura toujours un nombre plus ou moins grand d'Evêques avec lui. C'est dans le nombre uni au Pape que je reconnois l'Eglise, l'assistance du Saint-Esprit, les droits et promesses accordés au collége des Apôtres.

Comment donc? me direz-vous, le jugement de l'Eglise ne cesse pas de l'être, parce qu'une quantité d'Evêques seroit d'un avis opposé; et pourquoi cesseroit-il d'être jugement de l'Eglise et d'en avoir l'autorité, parce que le jugement du Pape seroit différent?

Je ne suis pas obligé de répondre à cette question qui roule toujours sur la supposition d'un cas qui ne peut pas arriver; mais cependant je réponds : Pourquoi? parce que J. C. a voulu donner un chef à son Eglise; parce que les promesses ont été faites à une Eglise, qui a un chef; parce que si vous lui ôtez ce chef, je ne reconnois plus l'Eglise de J. C.

Pourquoi? parce que vous pouvez séparer du corps une partie de ses membres, mais vous ne pourrez pas en séparer le chef.

Pourquoi? parce que vous pouvez ôter d'un édifice les autres pierres, mais jamais la pierre fondamentale sur laquelle il est bâti.

Pourquoi? parce que vous pouvez séparer du troupeau quelques brebis, mais jamais le Pasteur.

Voilà ma réponse. Mais je dis toujours que le cas que vous supposez est impossible. Le seul cas qui est possible et qui est arrivé, c'est de voir le Pape avec un nombre d'Evêques d'un côté, et un nombre d'Evêques sans le Pape de l'autre. Et alors où est l'Eglise? S. Ambroise l'a dit en quatre mots; *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*, où est Pierre, là est l'Eglise; et sans doute aussi, où est le successeur de Pierre, là est l'Eglise.

Vous voyez qu'on ne peut pas séparer le jugement du Pape de celui de l'Eglise, qu'il ne peut jamais y avoir deux jugemens, l'un du Pape, l'autre de l'Eglise et que le jugement du Pape et celui de l'Eglise ne sont qu'un seul et même jugement. Alors je n'ai plus besoin de vous apporter les preuves de l'infaillibilité du Pape; il me suffit que vous m'accordiez l'infaillibilité de l'Eglise, et voici mon argument.

Le jugement du Pape et celui de l'Eglise ne sont qu'un seul et même jugement.

Or le jugement de l'Eglise est infaillible.

Donc le jugement du Pape l'est aussi.

Cela posé, vous ne pouvez pas croire à l'infaillibilité de l'Eglise, sans croire en même temps à l'infaillibilité du Pape.

LETTRE XXI.

Vous avez vu dans la lettre précédente que l'infaillibilité du Pape est très-certaine, puisque ceux-mêmes qui la nient, sont forcés de la reconnoître à moins de nier l'infaillibilité de l'Eglise : et admirez ici la force de la vérité. Cette doctrine de l'infaillibilité du Pape, quoiqu'obscurcie par la manière dont elle a été traitée par les deux parties qui ont disputé le plus souvent sans s'entendre ni entr'eux ni sur le fond de la question, s'est soutenue néanmoins et a dominé dans presque toutes les écoles de Théologie. Vous avez déjà entendu ce que Fleury en a dit dans son discours. Monseigneur De Marca, archevêque de Paris, dans ses observations sur une thèse soutenue au collége de Clermont en 1660, dit que cette doctrine est la seule enseignée en Italie, en Espagne et dans toutes les autres provinces de la chrétienté ; qu'elle a pour elle l'approbation de toutes les universités, excepté celle de la Sorbonne; et que la doctrine opposée qu'il appelle celle des docteurs de Paris, est du nombre des doctrines qui sont seulement tolérées.

En France même cette doctrine étoit la

plus commune de l'aveu de Fleury. Et 58 ans au plus avant la déclaration de 1682, une autre assemblée d'Evêques en 1626 en a donné un témoignage si clair et si énergique qu'il n'est pas possible d'y rien répliquer. Voici comme les Evêques s'expliquent sur ce point. « Ils respecteront aussi notre S. Père le Pape, » chef visible de l'Eglise universelle, vicaire » de Dieu en terre, Evêque des Evêques, » et Patriarche, en un mot successeur de St. » Pierre, auquel l'apostolat et l'épiscopat ont » eu commencement, et sur lequel J. C. a » fondé son Eglise, en lui donnant les clefs » du Ciel avec *l'infaillibilité de la foi*, que » l'on a vu miraculeusement durer dans ses » successeurs jusqu'aujourd'hui. » Voilà comment pensoient et parloient les Evêques en France en 1626.

Mais la Sorbonne elle-même a-t-elle été constamment contraire à cette doctrine de l'infaillibilité du Pape? Je ne le crois pas; car Monseigneur de Marca, à l'endroit déjà cité, rapporte la Thèse suivante soutenue en Sorbonne dans l'anné 1660 : *Romanus Pontifex controversiarum Ecclesiasticarum est constitutus judex à Christo, qui ejus definitionibus indeficientem fidem promisit.*

Il paroît qu'en 1663, la Sorbonne fut pressée par le parlement de lui donner plusieurs articles et entr'autres celui-ci; *Non esse doctrinam nec dogma facultatis quòd summus Pontifex nullo accedente Ecclesiæ consensu sit infaillibilis.* Fleury dans son discours parle de cet article et n'en paroît pas content.

Je crois que cette proposition de la Sorbonne pourroit admettre quelque bonne explication, parce que si d'un côté l'infaillibilité du Pape est assurée par les promesses de J. C., de l'autre il n'est pas moins certain que le consentement de l'Eglise ne peut pas manquer au jugement du Pape; de sorte qu'il n'y aura jamais de cas où on puisse dire que le Pape est infaillible; *Nullo accedente Ecclesiæ consensu.* Bossuet dans la défense de la déclaration a fait bien des efforts pour mitiger le quatrième article : il dit donc qu'il veut enfin manifester le secret de l'assemblée de 1682; que son intention n'a pas été de proscrire la doctrine de l'infaillibilité du Pape; mais comme cette doctrine selon lui n'est pas certaine, l'assemblée a voulu donner une règle pour la croyance des fidèles en statuant que le jugement du Pape n'est pas règle de foi; s'il n'a pas le consentement de l'Eglise.

A vous dire la vérité, je ne conçois pas quel besoin il y avoit de ce secret ni de cette règle. Auroit on attendu jusqu'à l'année 1682 à la donner, si elle eut été nécessaire? appartenoit-il à cette assemblée de la fixer? en avoit-elle l'autorité? car il s'agit ici d'une règle qui auroit été nécessaire à tous les Chrétiens, à moins qu'on ne dise qu'il faut d'autres règles pour fixer la croyance des Français que pour fixer celle du reste des fidèles.

Mais enfin je ne veux pas parler des intentions de cette assemblée, mais bien de ce qu'elle a fait et du quatrième article comme il est rédigé. Si les intentions des Prélats ont

été bonnes, tant mieux pour eux, l'article quatrième n'en est pas moins mauvais. Le voici; *In fidei quoque quæstionibus præcipuas summi Pontificis esse partes, ejusque decreta ad omnes et singulas Ecclesias pertinere; nec tamen irreformabile esse judicium, nisi Ecclesiæ consensus accesserit.* La dernière partie de cet article renferme des suppositions qu'on ne sauroit concilier avec la doctrine commune des Catholiques, ni avec les promesses de J. C., et le plan qu'il a établi dans l'Eglise par rapport a l'enseignement de la foi, comme je vous le montrerai dans la lettre suivante.

LETTRE XXII.

JE dirai aux Evêques de l'assemblée 1682: vous avez déclaré que dans les questions de la foi, le jugement du Pape n'est pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise n'y soit joint. Vous supposez donc deux choses; que le jugement du Pape est quelquefois réformable, et que l'Eglise n'y donne pas toujours son consentement.

Si le jugement du Pape est réformable, il est évident qu'il n'est pas infaillible, mais sujet à l'erreur. Je ne vous demande pas les preuves de votre opinion, mais supposant ce que vous dites, je vois que si le jugement du Pape a besoin d'être réformé, il faudra recourir à une autorité infaillible pour fixer la croyance,

parce que si cette autorité n'étoit pas infaillible, son jugement auroit aussi besoin d'être réformé et nous passerions notre temps à réformer sans être jamais sûrs de notre foi. Je vous prie donc de me montrer cette autorité infaillible qui réforme le jugement du Pape.

Vous me faites aussitôt votre réponse ordinaire, que cette autorité infaillible est dans l'Eglise; mais je vous prie d'observer que vous retombez toujours dans la même faute en opposant au jugement du Pape le jugement des membres de l'Eglise; et en appelant ce dernier, jugement de l'Eglise. Pour ne pas répéter les observations que je vous ai déjà faites, je me contenterai de vous rappeler la doctrine de tous les Catholiques, qu'un Concile, quelque nombreux qu'il soit, est sujet à l'erreur, à moins que ses décrets ne soient sanctionnés ou confirmés par le Pape et cela par cette grande raison que sans le Pape, il ne représente pas suffisamment l'Eglise universelle; écoutez Cabassut; *Constans est Catholicorum persuasio posse errori succumbere Concilia quantumvis numerosa nisi approbatione supremi totius Ecclesiæ capitis ac Petri successoris muniantur, cui Christus ipse promisit :* super hanc petram ædificabo Ecclesiam *et pro certo asseruit;* ego rogavi pro te; *nec sufficienter adest totum Ecclesiæ corpus, si reliquis membris caput ipsum non concurrat vel suffragetur.* Notit... eccles. sec. 16. trid.

Cette raison est encore bien plus forte, si les Evêques ne sont pas assemblés en Concile.

Je ne vois donc pas cette autorité infaillible pour réformer le jugement du Pape et cependant vous la supposez en disant : *Nec tamen irreformabile esse judicium.*

Le quatrième article suppose en second lieu que l'Eglise ne donne pas toujours son consentement au jugement du Pape; *Nisi Ecclesiæ consensus accesserit.* Ici je crois que nous sommes d'accord sur une chose, c'est-à-dire ; que pour le consentement de l'Eglise son silence et son acquiescement suffit, de sorte que pour dire que son consentement n'est pas donné, il faudroit une véritable réclamation.

J'ajoute que si une partie des Evêques accepte même par le seul silence le jugement du Pape et qu'une autre partie s'y oppose par ses réclamations, vous me permettrez de reconnoître l'Eglise dans la partie des Evêques unis au Pape selon cette règle de S. Ambroise : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia;* et les autres Evêques ne m'empêcheront pas malgré leurs clameurs de dire que l'Eglise a donné son consentement.

Il faudroit donc supposer que tous ou presque tous les Evêques de la chrétienté *Quasi agmine facto*, élèvent leurs voix contre le jugement du Pape. Mais je soutiens toujours que ce cas est impossible et contraire aux promesses de Jésus-Christ.

En conséquence, pour soutenir la dernière partie du quatrième article, vous devez me prouver trois choses; que dans la question de la foi le jugement du Pape est sujet à

l'erreur; que les Evêques ou dispersés ou assemblés sont infaillibles sans le suffrage du Pape : qu'il peut arriver que presque tous les Evêques réclament contre le jugement du Pape. Je crois que vous seriez bien embarrassé pour prouver ces propositions, soit par l'Ecriture Sainte, soit par les décisions de l'Eglise, soit par le témoignage de la tradition ou des Pères. Mais je veux vous faciliter cette preuve. Il me suffit que vous m'apportiez des exemples que les jugemens du Pape dans les questions de la foi ont été réformés comme vous dites.

Fleury, dans son discours, a cru en citer deux exemples que je vais examiner de suite.

LETTRE XXIII.

Le premier exemple cité par Fleury est que dans la cause d'Eutychès, le Concile de Calcédoine a examiné la lettre dogmatique de S. Léon. Je me servirai de cet exemple dans les preuves de l'infaillibilité du Pape, et j'espère vous montrer par les actes du Concile qu'on ne trouve pas de place pour ce prétendu examen. J'espère aussi vous faire connoître par ce qui arriva dans ce Concile, que bien loin qu'on puisse dire que les Pères de Calcédoine aient réformé la lettre de S. Léon, c'est au contraire cette lettre qui a fait changer la définition pour laquelle le Concile s'étoit prononcé.

Mais quand même le Concile de Calcédoine auroit examiné la lettre de S. Léon, qu'est-ce que cela feroit à la question présente? examiner n'est pas réformer. Je n'ai jamais nié que les Evêques ne puissent examiner, et même qu'ils ne soient juges, c'est-à-dire juges avec le Pape dans les questions de la foi, mais jamais juges des jugemens prononcés par le Pape. Ici nous ne parlons ni d'examiner ni de juger; nous parlons de réformer.

Le second exemple, que le sixième Concile a condamné les lettres du Pape Honorius et Anathématisé sa personne. Mais premièrement on peut faire la même réponse, que ce fait est aussi hors de la question, car les lettres d'Honorius ne sont pas reconnues par la plupart des Théologiens comme un jugement dogmatique; ce sont des lettres particulières adressées à Sergius, Evêque de C. P., et non une décision doctrinale donnée pour toute l'Eglise. D'ailleurs, par rapport au point principal où l'on croit trouver l'erreur d'Honorius, ce Pontife ne décide rien. Après avoir établi la vérité catholique contre Nestorius, savoir : que J. C. est une seule personne qui fait les actions des deux natures, ou ce qui est le même de la divinité et de l'humanité. *Nam quia D. N. Jesus-Christus filius Dei ac verbum Dei per quem facta sunt omnia; ipse sit unus operator divinitatis atque humanitatis, plenæ sunt sacræ litteræ luculentiùs demonstrantes.* Venant à examiner si à cause desactions propres aux deux natures, on doit dire qu'il

y a une seule opération ou deux, ce qui touchoit le nœud de la dispute contre les Monothélites. Honorius écarte tout-à-fait cette question, et déclare qu'il la laisse au grammairiens : *Utrùm autem propter opera divinitatis et humanitatis una an geminæ operationes debeant derivatæ dici vel intelligi, ad nos ista pertinere non debent, relinquentes ea grammaticis qui solent parvulis exquisita derivàndo nomina venditare.* Rescrip. Hon. PP. ad Serg. Conc. Const. III. apud Labbe tom. 6. p. 936.

On voit par là que ce Pape n'a pas eu l'intention de décider cette question, et qu'il croyoit devoir l'abandonner aux Grammairiens. On ne peut donc faire usage de cette lettre d'Honorius contre les Théologiens qui soutiennent l'infaillibilité du Pape dans les jugemens dogmatiques prononcés *ex cathedrâ*, puisqu'on ne sauroit reconnoître un pareil jugement dans une lettre particulière où le Pape ne veut pas décider la question. En effet Sergius lui-même la trouva si peu suffisante pour son dessein, qu'il engagea l'Empereur Héraclius à publier l'Ecthèse en faveur du Monothélisme. De même après la publication de la lettre d'Honorius, Sophronius, Evêque de Jérusalem et plusieurs autres Evêques d'Orient, s'adressèrent au Pape Martin pour obtenir de lui une décision dogmatique contre les erreurs du Monothélisme, ce qui prouve davantage que personne ne regardoit la lettre d'Honorius comme une décision de cette nature.

En second lieu, cette condamnation d'Honorius est enveloppée dans tant de doutes et de difficultés, qu'il ne seroit pas permis d'en tirer une preuve certaine pour l'opinion de Fleury. D'un côté la lettre d'Honorius, du consentement presqu'universel des Théologiens anciens et modernes, a été jugée exempte de toute erreur. L'apologie de cette lettre a été faite premièrement par le Pape Jean IV, qui comme secrétaire d'Honorius, l'avoit écrite. Or, ce Pontife dans une lettre à l'Empereur Constantin Pogonat, expliqua dans un sens catholique les expressions par lesquelles Honorius sembloit nier l'existence des deux volontés en J. C., et il démontra que ce Pape avoit parlé dans ces endroits de la seule volonté humaine, puisqu'en J. C. il n'y avoit pas ce combat de la chair rebelle contre l'esprit, dont l'Apôtre S. Paul se plaint en disant : *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*, et que d'ailleurs Honorius n'avoit pas nié l'existence des deux volontés propres des deux natures, la divine et l'humaine, unies dans la personne de J. C. La même apologie a été renouvelée plusieurs fois par S. Maxime abbé dans deux de ses lettres et dans son dialogue contre le Monothélite Pirrus. Ainsi malgré les efforts de ces hérétiques qui se vantoient d'avoir Honorius de leur côté, le Concile de Latran, sous le Pape Martin, et celui de Rome, sous le Pape Agathon, condamnant les autres Monothélites, ne firent aucune mention du Pape Honorius.

Mais si le Pape Honorius, dans sa lettre à Sergius, étoit à l'abri du reproche de Monotélisme, comment excuser le sixième Concile, et comment défendre la justice de la sentence par laquelle il a condamné sa lettre et anathématisé sa personne?

La meilleure réponse qu'on donne à cette difficulté, consiste à supposer qu'Honorius ait été condamné, non comme hérétique formel, mais comme ayant favorisé l'hérésie par une négligence coupable, et pour avoir imposé silence sur la question d'une ou de deux volontés en J. C. Cette supposition est principalement fondée sur trois lettres de Léon II à l'Empereur Constantin, aux Evêques d'Espagne et à Ervige, Roi d'Espagne. Ce Pape y dit, en parlant d'Honorius, qu'il n'a pas éclairé l'Eglise apostolique par sa doctrine, mais qu'il a permis que la foi immaculée en fut souillée, et qu'il n'a pas éteint la flamme de l'hérésie dès son commencement par l'autorité apostolique, mais qu'au contraire il l'a alimentée par sa négligence.

J'ai dit que c'est la meilleure réponse, mais je ne crois cependant pas qu'elle détruise tout-à-fait la difficulté; car en supposant certaines ces lettres de Léon II, que plusieurs révoquent en doute, on pourroit néanmoins excuser la conduite d'Honorius qui, à la naissance du Monothélisme, trompé par la lettre astucieuse de Sergius, pouvoit avoir de bonnes raisons pour répondre comme il fit, et pour imposer silence, de peur qu'on ne supposât en J. C.

deux volontés contraires de la nature humaine, suite du désordre introduit par le péché d'Adam, comme il est expliqué dans l'apologie de Jean IV que nous avons citée. Enfin, je ne sais si la conduite du sixième Concile ne détruit pas la supposition fondée sur les expressions de Léon II. Je lis le nom d'Honorius confondu avec ceux de tous les chefs du Monothélisme et anathématisé sans aucun ménagement. Par rapport à sa lettre à Sergius, je trouve des expressions trop fortes pour supposer que le Concile n'a condamné Honorius qu'à cause de sa négligence. Voici comment le Concile s'explique dans l'article 13. Labbe t. 6. p. 344. *Cum his verò projici à S. D. Catholica Ecclesia et Anathematisari prævidimus etiam Honorium qui fuerat Papa antiquæ Romæ, eo quòd invenimus per scripta quæ per eum facta sunt ad Sergium, quia in omnibus ejus mentem secutus est, et jus dogmata Confirmavit.*

Ces difficultés ont fait naître beaucoup de soupçons contre la sincérité des actes du sixième Concile, et plusieurs auteurs prétendent que le nom d'Honorius y a été faussement introduit. Ils soutiennent cette opinion par bien des raisons qui ne sont pas méprisables, et que vous pouvez voir reproduites par l'abbé Baruel, dans son livre *du Pape*, etc. Je ne crois pas devoir m'engager dans cette question, je conviendrai même qu'il est difficile de contester la condamnation d'Honorius. Mais je pense qu'on doit m'accorder en même-temps que cette condamnation est enveloppée jusqu'ici dans beaucoup d'obscurités, et qu'elle nous présente

dans son ensemble bien des difficultés et des contradictions. Peut-être le temps nous a-t-il enlevé pour toujours ou nous tient-il caché quelqu'autre monument qui pourroit dissiper les ténèbres qui obscurcissent ce point de l'Histoire ecclésiastique. Je vous demande en attendant, si selon les règles d'une sainte critique, un seul fait de cette nature suffit pour établir une opinion d'une telle importance ?

Mais voyez combien je suis libéral avec Fleury : je veux lui accorder pour un moment que la lettre d'Honorius soit une décision dogmatique prononcée *ex Cathedrâ*, qu'elle contienne l'erreur du Monothélisme, que la condamnation d'Honorius soit un fait bien certain et bien clair dans toutes ses circonstances, qu'Honorius ait été Anathématisé et sa lettre condamnée comme hérétique. Après tout cela je soutiens encore que cette condamnation arrangée même de cette manière au gré de Fleury, seroit tout-à-fait insuffisante pour soutenir la prétention du quatrième article. Nous avons vu en effet que cet article suppose que le jugement du Pape, dans les questions de la foi, peut-être réformé par les Evêques de la chrétienté, soit dispersés, soit assemblés en Concile. Or, l'exemple d'Honorius ne le prouveroit jamais. La condamnation de sa personne et de sa lettre auroit été faite, non par les Evêques seuls, mais par l'autorité de son successeur le Pape Agathon. Ecoutez à ce propos le Pape Adrien IV dans une allocution contre

Photius, rapportée dans la septième sess. du huitième Concile écuménique, en parlant de cette condamnation d'Honorius faite par le sixième Concile : *Ibi nec Patriarcharum nec cæterorum antistiti cuipiam de eo* (Honorio) *quamlibet fas fuerit proferendi sententiam, nisi ejusdem primæ sedis Pontificis consensus præcessisset auctoritas.*

En supposant donc qu'un jugement du Pape dans les questions de la foi ait besoin d'être réformé, on ne prouvera jamais, par l'exemple d'Honorius, que les Evêques seuls puissent remplir cette tâche. Il faudroit toujours recourir à l'autorité de son successeur, et à moins de se défaire bien vite de ce malheureux Honorius, on ne pourroit en attendant opposer aucun remède à la propagation de l'erreur. L'absurdité de la conséquence prouve la fausseté de la supposition.

Ainsi ces deux exemples, cités par Fleury, ne prouvent rien de ce qui est supposé dans la dernière partie du quatrième article. Je dis de plus qu'on peut prouver le contraire, comme je tâcherai de faire en établissant cette proposition : que dans les questions de la foi, le jugement du Pape n'est pas sujet à l'erreur, et forme un seul et même jugement avec celui de l'Eglise.

LETTRE XIV.

Je commence par l'Evangile les preuves de la proposition que j'ai énoncée, et premièrement par les promesses de J. C. à Pierre seul: *Simon, Simon, ecce Satanas expetivit ut cribraret vos sicut triticum, ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.* Dans ces paroles J. C. a marqué ce qui regarde tous les Apôtres ensemble : *Satanas expetivit ut cribraret vos;* il n'a pas moins marqué ce qui regarde la personne de Pierre seul. C'est une prière particulière pour lui; *Ego autem rogavi pro te.* Enfin il a exprimé le but et l'effet de cette prière, que la foi de Pierre ne manque pas : *Ut non deficiat fides tua.* Voilà donc l'Eglise en danger d'être criblée par Satan, et en même-temps le remède préparé par J. C. avec sa prière, que la foi de Pierre ne manque pas; d'où j'infère: ou J. C. n'a pas préparé un remède suffisant, sa prière est sans effet et sa parole nous trompe; ou bien l'enseignement de Pierre et du Pape son successeur n'est pas sujet à l'erreur de la foi, *Ut non deficiat fides tua;* mais le premier seroit un blasphème, donc le second est une vérité. Au contraire selon le quatrième article de la déclaration, le remède préparé et promis par J. C. ne seroit pas l'enseignement du Pape, mais le consentement postérieur de l'Eglise qui pourroit être refusé. *Et*

Et tu aliquandò conversus confirma fratres tuos. Voilà le devoir imposé à Pierre d'affermir ses frères. Or si l'enseignement du Pape étoit sujet à l'erreur, J. C. auroit livré son Eglise pour être criblée par Satan, ce qu'on ne pourroit dire sans blasphémer; donc l'enseignement du Pape n'est pas sujet à l'erreur dans la foi. Selon l'Evangile c'est Pierre qui doit affermir ses frères; selon le quatrième article les frères affermiroient Pierre.

Beatus es, Simon Barjona..... Et ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversùs eam. Il auroit suffi de dire que J. C. alloit bâtir son Eglise sur cette pierre pour en conclure qu'elle devoit avoir la stabilité propre à soutenir une Eglise éternelle. Car J. C. n'a pas choisi en vain cette pierre pour être le fondement de son Eglise. La stabilité de cette pierre regarde principalement la foi, puisqu'il n'y a rien qui puisse autant ruiner l'édifice de l'Eglise, que la défection ou la corruption de la foi. Mais J. C. a ajouté pour une plus grande assurance: *Portæ inferi non prævalebunt adversùs eam.* Ces paroles depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à nos jours ont été communément appliquées à la pierre même comme il est plus naturel; ni l'original grec ni le texte latin ne se refusent à cette interprétation. Elle est aussi plus conforme à une parabole de J. C. *Assimilabitur viro sapienti, qui ædificavit domum suam super petram; et vene-*

runt flumina etc...... *Et non cecidit; fundata enim erat super firmam petram.* Mais comme cette interprétation rendroit tout-à-fait insoutenable la doctrine du quatrième article, ceux qui la défendent, appliquent ces paroles non pas à la pierre, mais à l'édifice, c'est-à-dire, à l'Eglise; mais qu'ils les entendent comme ils veulent, n'importe; pourvu au moins qu'ils ne fassent pas J. C. comme l'homme insensé: *Similis est viro siulto, qui ædificavit domum suam super arenam, et venerunt flumina* etc.... *Et cecidit et fuit ruina illius magna.* Voici comme je raisonne, si le jugement du Pape dans les questions de la foi, étoit sujet à l'erreur, J. C. n'auroit pas choisi une pierre solide pour son édifice, il auroit promis en vain que les portes de l'enfer ne prévaudroient pas, et son Eglise bâtie sur cette pierre tomberoit en ruines. Mais ceci seroit un blasphème. Donc le jugement de Pierre par rapport à la foi n'est pas sujet à l'erreur.

Simon Joannes... Pasce agnos meos, pasce oves meas. Ce n'est pas seulement par l'administration des Sacremens, mais encore et principalement par la doctrine de la foi qu'on exerce le ministère de Pasteur. Pierre par ces paroles a été constitué Pasteur des agneaux et des brebis, c'est-à-dire, de tout le troupeau de J. C. et quoique les Evêques soient les Pasteurs des troupeaux qui leur sont confiés, *Pascite qui in vobis est gregem*, ils ne laissent pas d'être brebis de Pierre. C'est pour cela que J. C. a dit ailleurs: *et fiet unum ovile et*

unus Pastor. Il est donc le Pasteur de toute l'Eglise, et tous les Chrétiens sont obligés d'écouter et de suivre sa voix; *Oves vocem ejus audiunt ... Oves illum sequuntur, quia sciunt vocem ejus.* Cela étant, si l'enseignement du Pape étoit sujet à l'erreur dans la foi, J. C. nous auroit donné un Pasteur qui nous mèneroit à la perdition, or ceci seroit contraire à la sagesse de Dieu; donc l'enseignement du Pape n'est pas sujet à l'erreur dans la foi. Selon le quatrième article les brebis donneroient la leçon et ramèneroient le Pasteur lorsqu'il viendroit à s'égarer.

En second lieu, par les promesses faites au collége des Apôtres, c. à d. à l'Eglise. *Euntes prædicate Evangelium omni creaturæ. Docete omnes gentes servare omnia quæcumque mandavi vobis. Mittam vobis spiritum veritatis; ille docebit vos omnem veritatem. Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usquè ad consummationem sæculi.* Ces promesses garantissent l'enseignement de Pierre, celui de l'Eglise, et de plus que l'un et l'autre ne formeront qu'un seul et même enseignement.

Elles garantissent que l'enseignement de Pierre ne sera pas sujet à l'erreur; parce que si cela arrivoit, toutes ces promesses faites à l'Eglise manqueroient nécessairement. Car il peut bien arriver que des Evêques tombent dans l'erreur sans que cela porte atteinte à l'infaillibilité: mais si le Pape y tomboit, alors ce corps sans chef, ce troupeau sans Pasteur ne seroit plus l'Eglise de J. C., comme je l'ai démontré ailleurs.

Elles garantissent l'infaillibilité de l'Eglise; et je n'ai pas besoin de le prouver.

Enfin elles garantissent que l'enseignement du Pape et celui de l'Eglise ne formeront qu'un seul et même enseignement, parce que c'est Dieu qui a promis au Pape et qui a promis à l'Eglise. Mais Dieu est un, il n'est pas contraire à lui-même; le S. Esprit est un esprit de vérité; la vérité est une; un seul Dieu, une seule foi, *unus Dominus*, *una Fides*. D'où il résulte que ces deux enseignemens n'en peuvent former qu'un seul.

Je dis donc pour les deux parties de ma proposition, si l'enseignement du Pape étoit sujet à l'erreur, l'assistance promise à l'Eglise resteroit sans effet. Ce qui est absolument contre les promesses de Dieu; donc il faut reconnoître que le jugement du Pape n'est pas sujet à l'erreur. D'un autre côté, si l'enseignement du Pape pouvoit être différent de celui de l'Eglise, premièrement il y auroit deux enseignemens, l'un du Pape et l'autre de l'Eglise; alors ni l'un ni l'autre ne seroit l'enseignement de l'Eglise; mais l'un seroit l'enseignement du chef et l'autre celui des membres de l'Eglise ; comme je l'ai déjà démontré ailleurs. Ici j'ajoute : si par impossible cela pouvoit arriver, Dieu seroit contraire à lui-même, la foi, la vérité cesseroit d'être une. Or ceci est un blasphème, d'où il s'ensuit que l'enseignement du Pape et celui de l'Eglise ne seront jamais qu'un seul et même enseignement. Et réunissant les deux conséquences,

il en résulte la proposition telle que je l'ai établie : que le jugement du Pape dans les questions de la foi n'est pas sujet à l'erreur et ne forme qu'un seul et même jugement avec celui de l'Eglise.

Enfin cette proposition est prouvée par les promesses qui regardent l'unité et la perpétuité de l'Eglise. Nous avons entendu que l'Eglise est bâtie sur la pierre; que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle; que J. C. sera avec l'Eglise jusqu'à la fin des siècles, que les brebis écouteront, suivront le Pasteur; qu'il n'y aura qu'un seul bercail et un seul Pasteur; qu'on y verra toujours cette union parfaite pour laquelle J. C. a prié; et bien, après cela je vous dirai; que l'enseignement du Pape soit sujet à l'erreur, ou qu'il soit différent, s'il étoit possible, de l'enseignement de l'Eglise, dans l'un comme dans l'autre cas, toutes ces promesses de J. C. n'auroient pas leur effet. Mais ceci seroit un outrage à la véracité de Dieu; donc je dois tirer ma conséquence générale : L'enseignement du Pape par rapport à la foi n'est pas sujet à l'erreur et forme un seul et même enseignement avec celui de l'Eglise.

LETTRE XXV.

Toutes ces promesses de J. C. ensemble et dans leur sens propre et littéral ne me laissent

aucun doute, et pour en avoir il faudroit qu'elles me présentassent une contradiction évidente avec la doctrine de l'Eglise. Ce ne seroit que dans ce cas, que je serois obligé de chercher un autre sens impropre et figuré, en me souvenant de ce que S. Augustin disoit : *Ego Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ commoveret auctoritas.* Mais si dans ce que l'Eglise a décidé, dans ce qu'elle m'enseigne, dans les professions de foi qu'elle me présente, je trouve sa doctrine parfaitement d'accord avec ce que j'avois trouvé dans l'Evangile; alors il ne m'est plus permis d'entretenir de doute, je dois me rendre à la lumière de Dieu, je ne puis rien dire qui y soit contraire, et si l'occasion l'exige, je dois encore déclarer ce que je crois. *Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.*

Consultons la doctrine de l'Eglise. Lorsque les premières étincelles de la désobéissance à l'autorité et à l'enseignement du chef de l'Eglise ont éclaté, c'est-à-dire, au schisme d'Acace et plus encore dans la suite à celui de Photius, les Papes ont exigé une profession de foi. C'est le célèbre formulaire que tous les Patriarches, Métropolitains et Evêques d'Orient ont été obligés de signer et de présenter au Pape Hormisdas et quelque temps après à Agapet et à Nicolas I; et qui enfin a été signé par tout le VIII Concile écuménique et présenté à Adrien II, de sorte qu'il est devenu la doctrine de toute l'Eglise. *Prima salus est rectæ fidei regulam custodire et à Patrum traditione*

nullatenus deviare, quia non potest D. N. Jesu-Christi prætermitti sententia dicentis : tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. *Hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus; quia in sede apostolicâ immaculata est semper servata religio. Undè sequentes in omnibus Apostolicam sedem et prædicantes ejus omnia constituta, spero ut in unâ communione vobiscum, quam sedes Apostolica prædicat, esse merear, in quâ est integra et vera christianæ Religionis soliditas; promittentes etiam sequestratos à communione Ecclesiæ Catholicæ, id est non in omnibus consentientes sedi Apostolicæ, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. Hanc autem professionem meam propriâ manu scripsi et tibi Hormidæ Sancto et venerabili Papæ urbis Romæ obtulit.*

Cette profession de foi m'apprend qu'il ne faut pas mépriser les promesses de J. C. à Pierre, que c'est par un effet de ces promesses que la religion s'est toujours conservée sans tache dans le siége apostolique, que dans ce siége existe l'entière et véritable solidité de la religion chrétienne; qu'il faut le suivre et prêcher tous ses décrets; qu'il faut en tout se ranger de son côté sous peine de séparation de l'Eglise Catholique. Tout ceci est parfaitement d'accord avec l'idée que je m'en étois déjà formée sur l'Evangile.

Je trouve le même accord dans la profession de foi de l'Empereur Michel Paléologue et de plusieurs Métropolitains, que j'ai déjà citée

dans la lettre dix-septième, par laquelle les Grecs ont été réunis à l'Eglise dans le second Concile de Lyon. J'en tirerai seulement ce qui regarde les questions de la foi, Labbe T. XI. part. I. p. 966. *Et sicut pro cæteris* (S. Romana Ecclesia) *tenetur fidei veritatem defendere, ita et si quæ de fide fuerint obortæ quæstiones, suo debent judicio definiri.* Comment ce jugement seroit-il définitif, s'il étoit encore réformable?

Dans le Concile écuménique de Florence à la réunion des Grecs, on fit la définition que j'ai déjà rapportée, et dont je ne prendrai maintenant que ce qui a rapport à l'objet, dont il est question. *Pontificem Romanum.... Verum Christi Vicarium.. Et omnium Christianorum Patrem et Doctorem existere... Et ipsi in B. Petro à D. N. Jesu-Christo... Pascendi universalem Ecclesiam, plenam potestatem traditam esse.* J. C. gouverne son Eglise par l'influence invisible de sa grâce, et par le ministère visible de ses Pasteurs : je ne dois donc pas m'attendre que dans mes doutes sur la foi, il vienne lui-même en personne, ou qu'il m'envoie un Ange pour m'instruire. Mais j'apprênds qu'il m'a laissé son vicaire et que c'êst le Pape, vrai vicaire de J. C. *verum Christi Vicarium.* Dois-je craindre encore que l'enseignement de ce vicaire de J. C. soit sujet à l'erreur? ce Pape est le Père, le Docteur de tous les Chrétiens, le Pasteur de l'Eglise universelle avec une pleine puissance de J. C. pour exercer son ministère. Et bien lorsqu'il aura parlé, irai-je demander à ses enfans, à

ses disciples, à ses brebis, de réformer le jugement du Père, du Docteur et du Pasteur de tous les Chrétiens?

Enfin la profession de foi publiée par Pie IV après le Concile de Trente, laquelle est à présent la profession de foi et la doctrine de toute l'Eglise, m'ordonne de dire : *Sanctam Romanam Ecclesiam omnium Ecclesiarum matrem et magistram agnosco.* Mais si le jugement du Pape étoit réformable, on auroit tort de nommer l'Eglise Romaine *matrem et magistram omnium Ecclesiarum.*

Je vois donc que ce que l'Eglise m'enseigne, ce qu'elle a défini, ce qu'elle m'ordonne de professer, est parfaitement d'accord avec ce que j'ai trouvé dans l'Evangile, en conséquence je n'ai plus et je ne puis avoir aucun doute. Si dans les lettres suivantes, je vais consulter la tradition, ce n'est que pour achever mes preuves en faveur de ceux qui en douteroient encore.

En attendant voyez qu'elle contradiction! si dans une question de foi le Pape prononce son jugement, l'Eglise m'ordonne d'obéir, de soumettre mon entendement, de reconnoître dans sa voix celle de J. C. Mais si j'étois dans le Diocèse d'un Evêque, qui auroit le malheur d'être bien persuadé de la doctrine du quatrième article, il se croiroit en droit de me dire : attendez, vous ne devez pas obéir si vite; ce jugement est sujet à l'erreur, il est encore réformable, il n'est pas règle de foi, à moins que le consentement de l'Eglise n'y soit joint.

Pour éviter cette contradiction, plusieurs de ceux qui défendent l'article quatrième disent qu'il faut se soumettre au jugement du Pape, même avant de savoir s'il a reçu le consentement de l'Eglise; mais ils tombent dans une autre inconvénient : c'est de nous exposer au danger d'offrir à l'erreur un hommage qu'on ne doit qu'à la vérité.

LETTRE XXVI.

En parcourant l'Histoire des Hérésies et des Conciles on voit que le jugement du Pape a été regardé comme celui qui assuroit l'infaillibilité à tous les autres jugemens et auquel une fois qu'il étoit prononcé, personne ne s'avisoit d'opposer des doutes ou des corrections. Il faudroit rapporter toutes les synodiques des Peres qui demandent au Pape la confirmation des définitions et anathèmes formés dans les Conciles les plus nombreux et même écuméniques. On voit en les lisant qu'ils regardoient cette confirmation, non pas comme un simple suffrage, mais comme un acte qui donnoit aux décisions conciliaires le caractère de jugement de l'Eglise et par conséquent l'infaillibilité. Mais cette vérité n'est pas un objet de dispute parmi les Catholiques, qui tous d'un commun accord refusent le caractère d'infaillibilité aux décrets des Conciles qui n'auroient pas la sanction ou la confirmation du Pape.

Le jugement du Pape a même assuré l'infaillibilité aux Conciles qui n'étoient pas généraux, comme les deux qui avoient condamné l'Hérésie Pélagienne; et c'est le sens de ce fameux passage de S. Augustin, dont on n'a pas toujours bien compris la force : *Jàm hâc de causâ duo Concilia missa sunt ad sedem Apostolicam, undè etiam rescripta venerunt. Causa finita est, utinàm finiatur et error.*

Aucune définition de Concile n'avoit donc cette infaillibilité sans la confirmation du Pape; mais lorsqu'il avoit prononcé son jugement, personne ne s'avisoit de le réformer : et il n'y en a point d'exemple; voyez ce que j'ai dit dans la lettre vingt-troisième par rapport aux deux exemples que Fleury a cités.

J'apporterai quelques exemples où l'on voit que quand le Pape a prononcé son jugement, les Conciles bien loin de le réformer, n'ont fait que s'y conformer entièrement, ce qui prouve cette vérité que l'enseignement du Pape et celui de l'Eglise ne forment jamais qu'un seul et même enseignement.

Je trouve le premier exemple dans le premier Concile des Apôtres. Act. 15. *Convenerunt Apostoli et seniores videre de verbo hoc. Cùm autem magna conquisitio fieret, surgens Petrus dixit ad eos.* Après que Pierre a parlé; *Tacuit omnis multitudo.* On entend Barnabé et Paul. Après eux, Jacques parle et donne aussi son jugement; *et ego judico.* Ce qui prouve bien que les Evêques sont juges de la foi, mais non pas en ce sens qu'on puisse juger et

réformer le jugement de Pierre. En effet ce jugement de Jacques et le décret du Concile, *Visum est Spiritui Sancto et nobis*, n'est qu'un seul et même jugement avec celui de Pierre. Et cela ne pouvoit arriver autrement. Le même Dieu avoit promis que la foi de Pierre ne manqueroit pas, et que le Concile auroit son assistance. Le S. Esprit qui éclairoit Pierre, éclairoit aussi le Concile. Il ne pouvoit donc en résulter qu'un seul et même jugement.

Dans le Concile d'Ephèse, III écuménique, S. Cyrille d'Alexandrie qui avoit été chargé par le Pape S. Célestin de la condamnation de Nestorius, écrivit au même Pape au nom du Concile avant de se séparer de la Communion de cet Hérésiarque; *Non priùs autem illius Communionem palàm apertèque deserimus, quàm hæc ipsa pietati tuæ indicaremus. Digneris proindè quid hìc sentias præscribere, quo liquido nobis constet, communicare ne cum illo oporteat, an denuntiare neminem cum eo communicare.* Epis. Cyril. ad Cælest. in. 1. act. Cette cause regardoit la foi; et la sentence qui fut portée ensuite contre Nestorius fut l'exécution de la lettre du Pape Célestin. *Coacti per sacros canones et epistolam SS^mi. patris nostri et comministri Cœlestini*, disent les Pères du Concile, comme j'ai déjà observé en examinant le deuxième article de la déclaration.

Avant le Concile de Chalcédoine, IV écuménique, S. Léon avoit déjà condamné l'Hérésie d'Eutichès par sa lettre dogmatique

à S. Flavien. A peine fut-elle lue que les six cents Pères du Concile s'écrient: *Hoc est fides Patrum, hoc est fides Apostolorum. Ità credimus, ità credunt orthodoxi; anathema illi qui non ità credit. Petrus per Leonem locutus est.* Fleury dit que le Concile examina la lettre de S. Léon. Cependant si on lit les actes du Concile, on ne trouve pas de place pour cet examen. Aussitôt après la lecture de la Lettre de S. Léon, les Pères du Concile firent les acclamations que je viens de citer. *Post lectionem autem prædictæ epistolæ RR^mi. Episcopi clamaverunt.* Labbe t. IV. p. 368.

Mais ce qui prouve combien cet exemple du Concile de Chalcédoine est contraire à la prétention de Fleury, et à ce qui est supposé dans le quatrième article, c'est premièrement ce qui arriva dans l'article V. On y lut une autre définition de foi qui différoit en quelque partie de celle contenue dans la lettre de S. Léon. Cette nouvelle définition fut approuvée de tous les Pères du Concile, excepté les légats de S. Léon et quelques orientaux. Après qu'Anatolius Evêque de CP. eut interrogé les Pères : *Placet vobis definitio ? Omnes RR^mi. Episcopi præter Romanos et aliquos orientales clamaverunt : definitio placet ; hæc fides Patrum ; qui aliter sapit anathema sit. Nestorianos mitte foras. Hæc definitio omnibus placet.* Malgré toutes les voix des Evêques, les légats du S. Siége s'y opposèrent, et comme les clameurs de ceux qui soutenoient cette nouvelle définition prenoient toujours plus de

force, *Paschasinus et Lucentius episcopi et Bonifacius præsbyter legati sedis apostolicæ dixerunt: si non consentiunt epistolæ apostolici et beatissimi viri Papæ Leonis, jubete nobis rescripta dari, ut revertamur.* Nonobstant cette protestation des légats, et cette menace de quitter le Concile, les efforts des Pères pour soutenir la nouvelle définition ne cessèrent pas. *Prædicti RR^mi. Episcopi clamaverunt : ista definitio orthodoxa est... Spiritus Sanctus definitionem dictavit... modo subscribatur.* Et comme le tumulte ne cessoit pas dans le Concile, les juges furent obligés de demander : *Epistolam sanctissimi Leonis suscipite !* enfin après plusieurs débats qu'on peut lire dans l'action citée, *Labbe t. IV.* p. 556., la nouvelle définition fut abandonnée, et on dressa la définition de foi qui fut rédigée sur les paroles mêmes de S. Léon. Voilà comment cette définition qui dans l'act. V du Concile de Chalcédoine avoit été approuvée par presque tous les Pères, et acceptée par eux comme Orthodoxe et dictée par le S. Esprit, a été rejetée par la seule résistance des légats du S. Siége, et réformée sur la lettre de S. Léon.

Les expressions du Concile de Chalcédoine ont été renouvelées par les Pères du III de Constantinople, VI écuménique par rapport à la lettre du Pape S. Agathon condamnant les Monothélites ; *Summus nobiscum certabat Apostolorum princeps; illius enim imitatorem et sedis successorem habuimus fautorem... Littera proferebatur et Petrus per Agathonem*

loquebatur... Velut ipsum principem apostolici chori primæque cathedræ antistitem Petrum contuiti sumus... Quas litteras libentibus animis sincerèque accepimus et velut ipsum Petram ulnis animi suscepimus. Enfin les mêmes Pères en demandant la confirmation; *Orthodoxæ fidei splendidam lucem vobiscum clarè prædicavimus, quam ut iterùm per honorabilia vestra rescripta confirmetis, vestram oramus paternam sanctitatem. Tibi ut primæ sedis antistiti universalis Ecclesiæ, quid gerendum sit, relinquimus stanti supra firmam fidei Petram.* Act. 18.

C'est avec les mêmes sentimens que les Pères du II Concile de Nicée, VII écuménique, reçurent la lettre d'Adrien I contre les Iconoclastes. A sa lecture et à l'interrogation des légats, *Tota synodus dixit : sequimur et suscipimus et admittimus. Tota sacra synodus ità credit, ità sapit, ità dogmatizat.* Après quoi tous les Evêques firent professsion de recevoir les saintes images, *Secundùm epistolas synodicas Bmi. patris senioris Romæ Hadriani.* Act. 2.

Aussi dans le IV de Constantinople, VIII écuménique, les légats d'Adrien II, présentèrent le formulaire du Pape Hormisdas, dont j'ai parlé, afin qu'il fût signé par tous les Pères, qui répondirent : *Justè et convenienter lectus nobis libellus expositus est à sanctâ Romanorum Ecclesiâ et propter eà nobis placet.* Tous signèrent la profession, s'écriant dans le transport de leur foi; *Fidelis Dominus in omnibus*

verbis suis, qui ait ad Apostolos et discipulos : ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usquè ad consummationem sæculi; *et ait ad Petrum principalissimam summitatem :* tu es Petrus.... et portæ inferi non prævalebunt. Act. 1. at. 10.

Il est inutile de citer les Conciles tenus en Occident, comme ceux de Latran, de Lyon, de Vienne, où les Papes se trouvant en personne, presque tous les actes portent leur nom. Je me contenterai de faire une observation sur celui de Constance, où on avoit condamné les erreurs de Wiclef et de Hus. Après l'élection de Martin V, on étoit sur le point de terminer le Concile, lorsque les députés de Pologne, prièrent très-instamment le Pape de confirmer la condamnation des mêmes erreurs faites dans le Concile, sur ce motif qu'autrement elle seroit restée sans force; ce qui obligea Martin V, à donner sa bulle où il confirma expressément cette condamnation. D'ailleurs j'ai déjà parlé dans la lettre précédente du Concile de Lyon et de celui de Florence.

LETTRE XXVII.

Je finirai dans cette Lettre par quelques autres témoignages tirés de la tradition et des Pères.

S. Irenée m'apprend que la manière de confondre tous les Hérétiques, c'est de leur opposer la tradition et la foi de l'Eglise de Rome parce que

que tous les fidèles doivent s'accorder avec cette Eglise à cause de sa primauté, et parce qu'elle conserve la tradition des Apôtres: *Maximæ et antiquissimæ et omnibus cognitæ, à clarissimis duobus Apostolis Petro et Paulo fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam omnibus fidem per successionem Episcoporum venientem usque ad nos, indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per suî placentiam malam, vel per vanam gloriam, vel per cæcitatem præterquàm oportet colligunt...... Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, id est eos qui sunt undique fideles, in quâ semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab Apostolis traditio.* Adr. hores. L. 3. C. 3.

Tertullien après avoir fait l'éloge de l'Eglise de Rome ajoute : *Videamus quid didicerit, quid docuerit, quid cum africanis quoque contesserarit.* De præs. C. 36.

La plupart des Hérétiques des premiers siècles venoient à Rome exprès dans l'intention de séduire le Pape et d'en extorquer la communion, ainsi en agirent Valentin, Cerdon et Marcion. Le plus curieux est ce qui arriva à Montan, qui se disoit le Paraclet, et qui se flattoit de séduire le Pape, lorsque son imposture fut découverte par un autre Hérétique Praxéas, qui niant la distinction des personnes de la très-Sainte Trinité, disoit que le Père éternel avoit été crucifié : cet événe-

ment donna lieu à une expression singulière de Tertullien devenu montaniste. *Duo negotia diaboli procuravit Romæ Praxeas; Paracletum fugavit et Patrem crucifixit.* In Prax.

Mais ces efforts des Hérétiques venoient de leur persuasion qu'après avoir séduit le Pape, ils viendroient facilement à bout de séduire les autres. Nous voyons en même temps la persuasion des fidèles que les efforts des Hérétiques seroient inutiles. Voici à ce propos un passage de S. Cyprien : *Pseudoepiscopo sibi ab hæreticis constituto, navigare audent et ad Petri cathedram principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, à schismaticis et profanis litteras ferre ; nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides Apostolo prædicante laudata est, et ad quos perfidia habere non possit accessum.* Epist. 55.

Le grand S. Denis d'Alexandrie écrivant contre l'Hérésie de Sabellius, fut dénoncé au Pape S. Denis par les Evêques de la Pentapole, comme s'il fût tombé dans l'erreur opposée. Le Pape lui ordonnant de se justifier, il envoya son apologie, après laquelle il fut absout de toute accusation par le Pape; dont le jugement le justifia aux yeux de toute l'Eglise. C'est S. Athanase qui nous l'apprend; *Re demum (Romæ) diligenter perpensâ, absolutus est Dionisius.* Apud Labb. Conc. T. 2. col. 830.

Ces monumens sont des II et III siècles. Au IV je trouve le témoignage de S. Jérôme. Ce Docteur étant à Antioche trouva l'Eglise

divisée en trois parties sous trois Evêques différens, Mélèce, Vital et Paulin. On y agitoit une question appartenante à la foi, savoir si l'on devoit dire qu'il y a en Dieu trois Hypostases; car on n'étoit pas d'accord sur la signification du mot hypostase que les uns prenoient pour personne et d'autres pour substance. Chacun vouloit attirer le S. Docteur à son parti. Sa première réponse fut que celui qui étoit uni à la chaire de S. Pierre seroit le sens. *Ego clamito : si quis cathedræ Petri jungitur, meus est.* Mais comme les trois partis se disoient unis au Pape, S. Jérôme eut raison de douter de leur sincérité, comme il l'écrivit à S. Damase. *Meletius, Vitalis, Paulinus hærere tibi se dicunt. Possem credere si hoc unus assereret, nunc autem aut duo mentiuntur, aut omnes.* Il s'adressa donc à S. Damase pour obtenir de lui la résolution de cette question, s'il pouvoit ou non employer le terme des trois Hypostases. Mais, voyez avec quel respect et quelle confiance il parle au successeur de S. Pierre : *A sacerdote victimam salutis, à Pastore præsidium ovis flagito. Cum successore piscatoris et discipulo crucis loquor. Ego nullum primum nisi Christum sequens, beatitudini tuæ id est cathedræ Petri consocior. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in arca Noë non fuerit, peribit regnante diluvio. Non novi Vitalem, Melet um respuo, ignoro Paulinum. Quicumque tecum non colligit, spargit, hoc est, qui Christi non est, antichristi est. Quam-*

obrem obtestor beatitudinem tuam per crucifixum, mundi salutem, per homousion Trinitatem, ut mihi epistolis tuis, sive tacendarum, sive dicendarum, hypottaseon detur auctoritas.

Au témoignage de S. Jérôme je pourrois joindre celui de S. Augustin par rapport aux rescrits du Siége Apostolique, qui ont condamné définitivement l'Hérésie Pélagienne. Mais j'ai déjà rapporté ce témoignage dans la Lettre précédente en parlant des deux Conciles tenus en Afrique à ce sujet.

Dans le V. voici comme S. Pierre Chrisologue répond à Eutychès qui se plaignoit d'avoir été condamné par S. Léon; il lui conseille de se soumettre au jugement du Pape: *Quoniam B. Petrus qui in propriâ sede vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem.*

Et voici comme les Evêques de Gaules répondent à la Lettre dogmatique de S. Léon; *Apostolatûs vestri scripta ita ut symbolum fidei quisquis redemptionis sacramenta non negligit, tabulis cordis adscripsit, et tenaci memoriæ commendavit.* Epist. syn. epis. Gall. ad Leonem.

Dans le VI. S. Césaire reconnoît dans le Pape la même autorité et la même voix du S. Esprit que dans le Concile de Nicée et les autres. *Nemo mihi alia quælibet contra auctoritatem sedis Apostolicæ, aut contra C. CXVIII Episcoporum præcepta aut reliquorum canonum statuta objiciat; quia quidquid contra illorum definitiones, in quibus Spiritum Sanctum locutum esse credimus, dictum recipere, non solùm temerarium, sed etiam periculosum esse dubito.*

Epist. Cœ. arelat. Et Ferrand diacre de Carthage : *Interroga igitur, si veritatem cupis audire, principaliter Apostolicæ sedis antistitem, cujus sana doctrina constat judicio veritatis et fulcitur munimine auctoritatis.* Epist. ad Sever. Scholast.

Dans le VII. je vois paroître devant Martin I, dans un Concile de Rome, Etienne Evêque de Dorilée envoyé par Sophronius Patriarche de Jérusalem et il dit que ce S. Patriarche l'a conduit sur la montagne du Calvaire et lui a fait prêter serment par le Sang de J. C. répandu sur cette montagne, d'aller de suite jusqu'à Rome pour obtenir du successeur de S. Pierre la stabilité de la foi contre les erreurs des Monothélites ; *Quantociùs de finibus terræ ad terminos eorum deambula, donec ad Apostolicam sedem, ubi orthodoxorum dogmatum fundamenta existunt, pervenias.* In Conc. Rom. sub. Mart. I.

Dans le IX. Théodore Studite appelle le siége Apostolique *Verticalem thronum, in quo Christus fidei claves posuit, adversùs quam non prævaluerunt unquam, nec prævalebunt usque ad consummationem sæculi portæ inferi, ora scilicet hæreticorum, sicut pollicitus est, qui non mentitur. Epis. ad Neucratium.*

Il y auroit beaucoup d'autres témoignages à rapporter ; mais j'ai écarté tous ceux des Papes et des temps postérieurs aux décrétales. Je crois d'ailleurs avoir suffisamment prouvé ma proposition.

LETTRE XXVIII.

Pour concilier ce quatrième article avec la doctrine de l'Eglise, Bossuet prétend que cette indéfectibilité de la foi que J. C. a promise, ne doit pas s'entendre en faveur du Pape, mais du Siége Apostolique.

Mais premièrement ce système manqueroit de preuves. Nous avons vu comment J. C. a adressé ses promesses à Pierre. Si elles ne prouvent pas pour la personne de Pierre, alors elles ne prouvent rien en faveur de son Siége.

En second lieu, l'indéfectibilité dans la foi du Siége Apostolique ne peut pas se concevoir sans l'indéfectibilité du Pape. Le Siége n'agit et ne parle que par la personne du Pontife qui le remplit, et si la foi du Pape manque, celle du Siége manque aussi.

En effet Bossuet réduit enfin cette indéfectibilité du Siége Apostolique dans la foi à une indéfectibilité très-imparfaite, en disant que Dieu ne permettra pas que le S. Siége soit rempli par un Pape ou une suite de Papes qui conduisent l'Eglise dans l'erreur; qu'il ne tombera jamais dans le schisme et l'hérésie, comme il est arrivé à plusieurs Eglises d'Orient, qu'il pourra bien errer dans ses jugemens sur la foi, mais que ses erreurs seront vénielles, qu'il ne s'obstinera pas dans l'erreur, et que les autres Eglises le ramèneront dans le chemin de la vérité.

Voilà, je l'avoue, une singulière idée d'indéfectibilité, qui ne répond ni aux promesses de J. C. ni aux besoins de l'Eglise. Du reste ce système est sujet aux mêmes inconvéniens et aux mêmes difficultés que j'ai déjà remarqués. Ce sont toujours les membres sans le chef qui devront ramener le chef à la vérité; l'infaillibilité qu'on refuse au chef, il faudra l'accorder nécessairement aux membres lorsqu'ils jugeront sans le chef, encore faudroit-il prouver les suppositions de ce système par des exemples de l'Histoire Ecclésiastique.

L'inutilité de ces efforts est pour moi une nouvelle preuve que ce quatrième article n'est pas soutenable.

Au reste ceux qui ont voulu appuyer la déclaration de 1682 du nom de Bossuet, auroient obscurci la gloire de ce grand homme, si d'ailleurs elle n'eut été si solidement établie par tant de titres.

Et certes la réputation de Bossuet ne tient pas à cette déclaration. L'éditeur des nouveaux Opuscules de Fleury imprimés à Paris en 1807, a remarqué fort à propos que Bossuet n'auroit pas voulu qu'on traitât cette question de l'autorité du Pape; qu'il a cherché à l'écarter; et qu'après l'accommodement avec Innocent XII, il a abandonné la déclaration, se bornant à défendre la doctrine, qu'on appelle la doctrine des Parisiens : *Prisca illa sententia Parisiensium.*

On pourroit ajouter que dans la défense du Clergé Français et dans la *Gallia Orthodoxa*,

il a cherché à radoucir ces quatre articles et à les rapprocher de la doctrine commune, et ce n'est ni la volonté ni les talens qui ont manqué à ce dessein.

Pardonnez cette petite digression à mon admiration pour Bossuet. Il ne me reste que quelques objections à résoudre, ce sera le sujet de ma dernière lettre.

LETTRE XXIX.

Je vous présente une objection avec les paroles de Fleury. « S. Cyprien dès le troisième siècle » soutient avec tous les Evêques d'Afrique et » plusieurs de l'Asie Mineur, que les Hérétiques devoient être rebaptisés contre la décision expresse de S. Etienne, qui passa » jusqu'à l'excommunication au moins comminatoire ; et S. Augustin pour excuser S. Cyprien d'avoir soutenu cette erreur, ne dit autre » chose si non que la question étoit difficile et » n'avoit point encore été décidée par un Concile universel ; donc ni S. Augustin, ni S. Cyprien ne croyoient pas que l'on fût obligé de » se soumettre sitôt que le Pape avoit prononcé.»

Cet exemple n'est pas trop bien choisi pour appuyer le quatrième article, parce qu'il faudroit en trouver un où le Pape eût tort, et où son jugement eût été réformé. Mais ici c'est tout le contraire. Il ne faut pas non plus trop aggraver la faute de S. Cyprien. Il est vrai

qu'il étoit dans l'erreur en soutenant que le baptême des Hérétiques étoit nul. Mais il faut se souvenir que S. Etienne n'entra point dans l'examen de cette erreur ni des raisons sur lesquelles S. Cyprien s'appuyoit, il s'en tint uniquement à la pratique constante et générale de l'Eglise et il ordonna de ne rien innover contre cette pratique : *Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus imponantur ad pœnitentiam*. Vous pouvez vous assurer de ceci par S. Vincent de Lerins et par S. Augustin ; et le Concile de Nicée qui est le seul Concile universel, qui ait parlé de cette question, ne donne pas non plus aucune décision dogmatique, parce qu'apparemment elle n'étoit pas nécessaire : il n'en fit qu'un canon de discipline. S. Cyprien aura donc commis la faute de résister à un ordre du Pape, mais non pas celle de résister à un jugement dogmatique qu'on ne sauroit trouver ni dans le décret de S. Etienne, ni dans le canon disciplinaire de Nicée, ni ailleurs.

Mais encore est-il bien vrai que S. Augustin ne dit autre chose si non que la question étoit difficile et n'avoit pas encore été décidée par un Concile universel ? lisez S. Augustin à l'endroit où il traite ce point contre les donatistes, et vous trouverez qu'il dit quelque chose de plus ; que cette faute de S. Cyprien a été couverte par l'abondance de la charité, *ubere charitatis*, et emportée par le glaive du Martyre, *Martyrii falce purgatum est.*

J'observe en dernier lieu que cet exemple

de S. Cyprien ne peut fournir aucune preuve contre l'infaillibilité des jugemens du Pape dans les questions de la foi. Pour bien juger de la faute de S. Cyprien, il est nécessaire d'examiner sous quel point de vue il a envisagé la question du baptême donné par les hérétiques. Il n'y a point de doute que S. Cyprien l'a regardée comme un point de discipline et jamais comme une question qui intéressât le dogme. En effet quoiqu'il fût d'avis qu'il étoit plus raisonnable de baptiser ceux qui avoient reçu le baptême des hérétiques, il laissoit néanmoins aux autres la liberté d'en agir autrement, et il n'a pas cru devoir se séparer de leur communion. C'est ce que S. Augustin remarque lib. *de baptis. contra donatist.* et ce qui prouve que S. Cyprien ne regardoit pas la pratique contraire comme une erreur dans le dogme. S. Basile aussi. comme on le voit par ses lettres, suivoit long-temps après dans la Cappadoce la pratique adoptée par S. Cyprien en Afrique, laissant aux autres la même liberté de suivre la pratique contraire. Or, si S. Cyprien regardoit cette question comme un point de discipline, quel usage peut-on faire de sa résistance au décret de S. Etienne contre l'infaillibilité du Pape dans les jugemens dogmatiques? Encore moins pourroit-on faire valoir cette résistance après ce que nous avons déjà remarqué, savoir : que le décret de S. Etienne n'entroit pas dans l'examen de la question, ni des raisons apportées par S. Cyprien; enfin

que ce décret n'étoit pas du tout un jugement dogmatique. Je ne dis pas que la question en elle-même ne fût pas de nature à intéresser la foi et à toucher le dogme ; mais je dis que S. Cyprien ne la regardoit pas sous ce point de vue, et que le décret de S. Etienne ne peut passer pour un jugement dogmatique, mais n'étoit qu'un ordre de ne rien changer à l'ancienne discipline de l'Eglise, *nihil innovetur nisi quod traditum est*. Ainsi on pourroit accorder à Fleury sa conséquence sans qu'il en résultât la moindre difficulté contre l'infaillibilité du Pape. » Donc ni S. Augustin, ni » S. Cyprien ne croyoient pas qu'on fût obligé » de se soumettre sitôt que le Pape avoit prononcé. ». Si ces deux Saints ont pensé cela dans le cas d'un point de discipline, et par rapport à un ordre du Pape touchant la discipline, cette opinion ne seroit pas importante dans la question de l'infaillibilité du Pape. Mais on ne peut prouver que S. Augustin et S. Cyprien croyoient qu'on n'étoit pas obligé de se soumettre à un jugement dogmatique du Pape.

Il y a des personnes qui croient qu'en admettant l'infaillibilité du Pape, le Concile devient inutile. Ce que J. C. a voulu, ce qui a été pratiqué par les Apôtres, ne peut pas être inutile. Quoique le Pape ait la promesse que sa foi ne manquera pas, il n'en est pas moins obligé d'employer tous les moyens convenables avant de prononcer son jugement. Or, de tous ces moyens aucun n'est préférable à un

Concile général, auquel l'infaillibilité est également promise. La providence de Dieu atteint son but immanquablement, mais elle en dispose les moyens avec une grande suavité. *Attingit à fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* Je dis de plus que le Concile est quelque fois d'une telle nécessité ou utilité pour l'Eglise, que le Pape est obligé de faire tout ce qu'il peut pour en procurer la célébration.

D'autres enfin pensent que les Evêques ne seront plus juges de la foi si on admet l'infaillibilité du Pape. Mais j'ai déja observé que le juge de la foi n'est pas juge de ce qui est déjà décidé ; autrement il faudroit dire aussi que ni le Concile ni le Pape ne sont juges de la foi, parce qu'ils ne peuvent plus soumettre à leur jugement le symbole de Nicée ni la la lettre dogmatique de S. Léon. J'ai remarqué aussi que juger n'est pas réformer ; ainsi on peut bien être jugé sans réformer le jugement prononcé par un autre.

Il ne me reste donc pour vous payer entièrement ma dette, que de vous dire en combien de manières les Evêques exercent ce ministère de juges de la foi.

Premièrement en condamnant les erreurs dans leur Diocèse ou dans l'étendue de leur juridiction. Ainsi Alexandre condamna les erreurs d'Arius dans un Concile de tous les Evêques d'Egypte. Ce jugement n'est pas définitif et on peut en appeler au Concile universel ou au Pape.

En second lieu les Evêques dans le Concile ont prévenu le jugement du Pape et j'ai déjà observé que ce jugement, dès qu'il est confirmé par le Pape, devient jugement de l'Eglise et par conséquent infaillible. On peut apporter pour exemple les deux premiers Conciles écuméniques et le V. Concile confirmé par le Pape Vigile. Il n'est pas même nécessaire que le Concile soit général, pourvu qu'il soit confirmé par le Pape, pour avoir la même force, comme nous l'avons vu avec S. Augustin par rapport aux deux Conciles qui ont condamné l'hérésie pélagienne.

En troisième lieu, ce qui est arrivé souvent et j'en ai cité plusieurs exemples, lorsque le Pape a prévenu le jugement des Evêques, ceux-ci ne laissent pas d'être juges de la foi, quoiqu'ils ne puissent pas réformer le jugement du Pape. Car il n'est pas essentiel au juge de réformer et même chacun des Evêques peut avoir des raisons différentes pour fonder son jugement ; mais le jugement ne laisse pas d'être un. Car les raisons ne sont pas le jugement. Le jugement n'est que la décision.

Enfin, il est arrivé qu'après la condamnation des erreurs, il a fallu établir la doctrine de l'Eglise et former les anathèmes pour fixer d'une manière plus précise les points où consiste l'erreur, et cela pour préserver les fidèles de la séduction. J'apporte pour exemple le Concile de Trente. Plusieurs erreurs de Luther avoient été condamnées par une bulle de Léon X, il n'étoit pas question ni de ré-

former cette bulle ni de déclarer si les points qui avoient été condamnés étoient véritablement des erreurs. Mais il falloit déclarer avec précision la doctrine catholique dans les points attaqués et noter distinctement en quoi consistoient les erreurs. Le Concile de Trente a rempli cette tâche d'une manière admirable, surtout dans la doctrine et dans les canons sur la justification, où il a su frapper l'hérésie sans toucher aux opinions des écoles catholiques. Conduite qui auroit pu servir d'exemple à l'assemblée du clergé de 1682, si elle eut eu d'ailleurs l'autorité compétente, et qu'elle eut été autorisée par des motifs légitimes à faire la déclaration qu'elle a publiée.

FIN.

AD MAJOREM DEI GLORIAM.